Luis A. Castello | Claudia Márquez
EDITORES

El lenguaje como problema entre los griegos

¿CÓMO DECIR LO REAL?

ALTAMIRA

El lenguaje como problema entre los griegos

¿Cómo decir lo real?

Luis A. Castello | Claudia Márquez
EDITORES

El lenguaje como problema entre los griegos

¿CÓMO DECIR LO REAL?

ALTAMIRA

Castello, Luis
El lenguaje como problema entre los griegos
Luis Castello y Claudia Mársico -
1a ed. - Buenos Aires : Altamira, 2005.
224 p.; 22x15 cm.

ISBN 987-9017-47-1

1. Lengua y Cultura Griegas. 2.
Filosofía Antigua. I. Mársico, Claudia
II. Título
CDD 180
Fecha de catalogación: 08/11/2005

© 2005
Libros + Libros SA

EDITORIAL ALTAMIRA

www.editorialaltamira.com.ar
info@editorialaltamira.com.ar

Diseño de tapa:
Diana Astete

Diseño de interior:
Iglesias comunicación

ISBN: 987-9017-47-1

Impreso en la Argentina.

Talleres gráficos
La Cuadrícula SRL
(54 11) 4302 2014

ÍNDICE

Prólogo
Victoria E. Juliá 07

A modo de Introducción 09
Mapa de ruta: horizontes, caminos, atajos
Claudia Mársico – Luis A. Castello

El uso del dual en *Antígona* 1-99.
Fusión e individuación de los cuerpos en *Antígona* de Sófocles 19
Andrés Racket

Rhetoriké téchne
A propósito de la especialización del léxico retórico 29
Marisa Divenosa

Oralidad, escritura y retórica en *Sobre los que escriben discursos escritos* o *Sobre los sofistas de Alcidamante de Elea* 59
Luis Ángel Castello

Argumentar por caminos extremos:
I. La imposibilidad de pensar lo que es. Gorgias y la instauración del criterio de verdad como coherencia de enunciados 87
II. La necesidad de pensar lo que es. Antístenes y la fundamentación semántica de la verdad como adecuación. 109
Claudia Mársico

Λέγε τὰ σύκα, σύκα.
La etimología: entre la gramática y la epistemología 133
Gustavo Fernández Walker

El éros anti-trágico del *Banquete* de Platón 149
Andrés Racket

La fudamentación metafísica del amor 163
Carlos Martín

Los jardines de Adonis. Platón entre la oralidad y la escritura 173
Gustavo Fernández Walker

La *diáthesis* platónica: un estudio del *Filebo* 185
desde la perspectiva de los Principios
Carlos Martín

La vida contemplativa en el *Protréptico* de Aristóteles 199
Oscar Conde

Una aproximación a la noción de *rhêma* en Aristóteles 211
Esteban Bieda

Prólogo

Hace ya algo más de doce años, cuando preparaba el dictado de *Problemas Especiales de Filosofía Antigua* en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, el recordado Conrado Eggers Lan me encomendó el tratamiento de la parte correspondiente a Aristóteles. El tema propuesto para el curso, distribuido en cuatro unidades, era "El modo de vida filosófico según Platón y Aristóteles". Se me imponía, pues, un recorrido desde la exhortación a la vida filosófica del *Protréptico* hasta la descripción del *bíos theoretikós* de *Ética nicomaquea* X 7-8, es decir, de la vida conforme al intelecto (*ho katà tòn noûn bíos*) en la medida en que es posible para el hombre, si bien quien se comprometiera de manera estable y continua con esa actividad "tendría una vida superior a la humana".[1] La indagación sobre las condiciones y características de ese especial modo de vivir, identificado con la felicidad en su acepción más elevada, no podía eludir el abordaje de una cuestión tan problemática como apasionante, la del modo en que el intelecto (*noûs*) -algo divino o lo más próximo a lo divino que hay en nosotros- plasma el mayor grado de actividad teorética que pueda darse en el mundo sublunar, en el ámbito de los quehaceres específicos del viviente que posee el lenguaje y organiza su vida en comunidad política.

Durante el desarrollo del curso, se llegó casi fatalmente a los

1 Véase *Ética nicomaquea* I 5,1095b y 1096a; X 7, 1177a-b y 8, 1178b-1179a.

planteos de *De anima* III 4 y 5, y en particular a la distinción entre "un intelecto tal que deviene (*gínesthai*) todas las cosas (*pánta*) y otro que produce (*poieîn*) todas las cosas."[2] El enigma del intelecto productivo -o 'agente' según la denominación más difundida-, la pregunta por su *tí esti*, llegó a ser en nuestras clases, por su asimilación a la actividad contemplativa, "lo antes, ahora y siempre investigado y siempre problematizado."[3] Los comentarios peripatéticos de Teofrasto y Alejandro de Afrodisia, los de orientación platónica, como el de Simplicio, y el resto de la extensa y variada tradición interpretativa, griega, latina y árabe, que llega hasta los siglos XII y XIII, han buscado dar respuesta a esa pregunta y a los problemas que implica. Fue así, a partir de ese marco, como surgió la posibilidad de entenderlo como el principio generador de la producción intelectual, científica y filosófica, que trasciende a sus accidentales agentes individuales y constituye un patrimonio intersubjetivo actualizado en (¿o 'por'?) una "comunidad teorética" que, a diferencia de las políticas, pervive, no a la manera de un legado estático y cerrado al que se pueda recurrir ocasionalmente, sino como una permanente actividad que es la más perfecta expresión de la vida (*zoé*), incorruptible e imperecedera. Cada genuina investigación, aun la más modesta, cada logro científico, cada creación filosófica o poética de nuestra tradición cultural, signada por el espíritu griego, se nutre de la comunidad teorética y, a la vez, la enriquece.

En esa línea de trabajo se ubican las inquietudes que han orientado las investigaciones cuyos resultados ofrece este libro. La Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires y la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de General San Martín han contribuido de manera decisiva, con su aporte de los necesarios "bienes exteriores", para que los jóvenes *synergoí* aquí reunidos lleguen a sentir esos placeres "admirables en pureza y estabilidad", propios de la filosofía y, más todavía, alcancen el modo de vida propio de los que saben (*toîs eidósi*).[4]

VICTORIA JULIÁ

2 *De anima* III 5, 430a14-15.
3 Cf. *Metafísica* VII 1, 1028b2-4.
4 *Ética nicomaquea* X 7, 1177a2-27

A modo de introducción

Mapa de ruta: horizontes, caminos y atajos

Luis A. Castello – Claudia T. Márs ico

La tradición occidental tiene una sorprendente facilidad para entender otras tradiciones como fundamentalistas, irreflexivas o místicas. Buena parte de la historia de incomprensiones que ha signado la historia en las últimas centurias tiene que ver con la imposibilidad de los pueblos de Occidente, deudores de los griegos, para comprender la estructuración intelectual de pueblos que viven y han vivido sin la falta que constituye la más plena indentidad del imaginario occidental. Esa falta, que constituye una marca profunda, es la ausencia de una verdad estructuradora conferida por alguna autoridad divina. Los dioses griegos, es bien claro, no están ahí para revelar lo verdadero, sino para ser un gran espejo de la vida humana.

En este contexto, no hay un parámetro que asegure si un discurso determinado refleja la realidad o la tergiversa, y de ese modo condena a los hombres al error. Esto pone sobre el tapete la necesidad de contar con un criterio cierto para decidir entre discursos diferentes, a los efectos de elegir los verdaderos y descartar los falsos. Un criterio así, por supuesto, no está dado. Ese parámetro garantido que podría servir como pilar para la construcción de conocimiento fehaciente se escabulle permanentemente y constituye una carencia imposible de subsanar. Podría decirse que es como el descubrimiento del truco de magia, cuya patencia no permite volver atrás, a la calma creencia inicial.

Esta condición impacta gravemente sobre el modo en que el hombre griego traza las coordenadas para comprender su mundo circundante. En este sentido, su rasgo más claro es que carece de un parámetro respecto del cual organizar sus creencias. De nuevo: el plano divino es multiforme y contradictorio; el trasmundo que proyecta, una promesa poco cautivante; los héroes, testigos de que incluso la vida de los poderosos es impredecible. Se trata de la situación de precariedad que está en la base del pesimismo griego. Pero a la vez, ninguna sociedad puede desenvolverse sin una parte constructiva que establezca, aun en la inseguridad de la vida, ciertas coordenadas de intelección de lo que llega a los sentidos. La organización resultante, sin embargo, es, en este contexto y por su fuerte condicionamiento, siempre inestable, frágil. Este estado de cosas podría sintetizarse diciendo que en esta tradición la verdad tiene *status* de problema. Por ello es que las relaciones entre realidad, pensamiento y lenguaje constituyen un delicado rompecabezas que se arma una y otra vez en las manos de distintos hombres y distintas épocas de esta matriz cultural.

La propuesta de este libro es lanzar miradas hacia distintos espacios donde aflora este problema, teniendo en cuenta el destino del *lógos*, en tanto lenguaje llamado a decir lo real; escudriñar distintos lugares donde el lenguaje cobra vuelo y se instaura como eje que articula aspectos álgidos de la identidad griega. Precisamente hacia esos ámbitos en que el lenguaje muestra que puede hacer mucho más que reflejar el pensamiento y asoma el cautivante indicio de que verdaderamente es el lenguaje, ese gran otro, el que nos hace pensar como pensamos y conforma lo real. De este modo, el esquema tradicional se trastroca y hace del supuesto elemento dependiente, ése que sólo expresaba el pensamiento, el estructurador silencioso de los otros planos.

*

Los trabajos que forman parte de este volumen son el resultado de la labor de un grupo de investigación que ya lleva varios años trabajando en el marco de los proyectos Ubacyt de Universidad de Buenos Aires, en conexión con proyectos de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de Gral. San Martín. Esta compilación es una especie de instantánea que reune los trabajos producidos en el momento de transición entre dos proyectos distintos. El primero, dedicado al estudio de campos semánticos en la cultura griega, dio lugar a estudios de detalle

sobre la estructuración lexical de distintas propuestas teóricas y su influencia en el entramado conceptual, tal como se refleja en la metodología de análisis de varios trabajos. Por esta vía, y a partir de constatar la ligazón del lenguaje con otros planos igualmente decisivos, se diseñó el nuevo proyecto en torno de la noción de "sistematicidad", concepto teórico que apunta a dar cuenta de las constantes que rigen los procesos de sistematización conceptual que caracterizan la tradición griega, de su especificidad –podríamos decir- frente a otras tradiciones culturales. En pocas palabras, qué significa ser griego y, por consiguiente, qué significa que nuestra matriz cultural se remonte a los griegos. Esta tendencia a la frenética producción de sistemas explicativos, lejos de ser un dato arqueológico, constituye una impronta que permanece presente no sólo en la estructura de las técnicas específicas sino también en el imaginario de la tradición occidental, como una corriente que emerge en momentos en que otras cosmovisiones objetivistas –la religión en la Edad Media y la razón en la modernidad, por ejemplo- se relajan. En este conglomerado de fenómenos asociados se podría cifrar, entonces, la identidad de la tradición. En los trabajos que siguen se conjugan ambos enfoques, de un modo que privilegia temáticas como la irrupción de disciplinas, la conformación de conceptos y la sistematización de núcleos teóricos.

La profunda imbricación de lenguaje y ontología emerge en el trabajo de Andrés Racket, "El uso del dual en *Antígona* 1-99", a través de la descripción de las implicancias que tiene esta forma, peculiarísima desde lo semántico, en la estructuración del conflicto que destruyó a la familia de Edipo, señalando que el dual está presente para indicar procesos de individuación defectuosos que llevan a la destrucción de los caracteres en juego. Este enfoque abre la perspectiva que hace del lenguaje un lugar privilegiado para intuir el imaginario que subyace a las obras fundacionales de la tradición, valiéndose de él como instrumento para recuperar la antropología que las conforma.

El espacio central que ocupa lo lingüístico, en lo que toca a su estructuración léxica, cobra especial relevancia en relación con la conformación de disciplinas, ya que en esos casos es el aparato teórico el que delimita y define paulatinamente el objeto de estudio de una técnica. El estudio de Marisa Divenosa, "*Rhetorikè téchne*: A propósito de la especialización del léxico retórico", emprende el análisis de la conformación de una téc-

nica imprescindible para comprender los modos de plasmarse del *lógos* en la época clásica: la retórica. Dicho análisis se emprende desde el relevamiento de los campos semánticos en juego, para mostrar hasta qué punto la fricción con la filosofía, especialmente la de Platón, revierte en un efecto que propicia la sistematización teórica de la retórica.

Los desafíos que enfrenta esta técnica y el entramado de problemas que refleja su definición disciplinar, se estudian en "Oralidad, escritura y retórica en *Sobre los que escriben discursos escritos o Sobre los sofistas* de Alcidamante de Elea", de Luis A. Castello. Allí, la tensión entre oralidad y escritura da oportunidad para analizar la peculiar construcción de la noción de improvisación (*autoschediázein*), base de una oratoria de la espontaneidad, que el discípulo de Gorgias, Alcidamante de Elea, reivindica en oposición al discurso elaborado por escrito, de un modo que nos conduce directamente al núcleo agónico de las visiones que colisionan en el momento de definir la disciplina que profesan.

Muy cerca del ámbito de la fundamentación de la retórica, pero con proyecciones mucho más allá de ella, se yergue la cuestión del criterio para determinar que algo es verdadero. La reflexión sobre los problemas de la relación entre realidad, pensamiento y lenguaje afloró pronto en la reflexión filosófica, tal como se aprecia en las filosofías de Heráclito y Parménides, que consolidaron la noción de verdad como adecuación del pensamiento a lo real. Muy pronto se alzaron las voces discordantes que vieron en este intento un esquema demasiado rígido. La propuesta desarrollada en los dos momentos de "Argumentar por caminos extremos", de Claudia Márgico, es precisamente la de hurgar en la manipulación que se operó sobre el esquema parmenídeo en la época clásica, dando lugar a dos modelos polares. En primer lugar, se analiza la negación de la posibilidad de un esquema que integre los planos de la realidad, el pensamiento y el lenguaje, que viene de la mano de Gorgias. Su estrategia recurre a las tres tesis del nihilismo para impugnar la existencia de la verdad como adecuación del pensamiento a lo real, para sustituirla por la verdad como coherencia de enunciados. Esto le permite liberar al lenguaje de la sujeción a los otros planos, tal como aparecía en los esquemas previos y, de esta manera, construye la base de una fundamentación teórica de la retórica como disciplina independiente y sin compromisos con la determinación de lo real.

El modelo opuesto, que se yergue frente a esta posibilidad, fue sostenido por Antístenes. En este caso, instalado en un modelo de *orthótes onomáton* (adecuación de los nombres), sostiene que quien conoce los nombres tiene acceso directo al conocimiento de las cosas, ya que éstos son el correlato exacto de lo real. Por esta vía queda configurada una "verdad automática" y el error no existe. En el trabajo dedicado a este punto, se señala que la propuesta antisténica estuvo ligada, además, con una particular propuesta lingüística basada en el análisis semántico, que oficiaba como sistema de explicación potente y económico. Esta propuesta se erigirá, de la misma manera que la gorgiana, en antagonista de la propuesta platónica, orientada a recuperar el doble valor veritativo de un *lógos* que puede ser unas veces verdadero y otras falso.

Este movimiento argumentativo que Platón debió emprender para volver al planteo de la verdad como adecuación del pensamiento a lo real es analizado en el trabajo de Gustavo Fernández Walker, "λέγε τὰ σύκα σύκα", dedicado al estudio de la etimología. Allí se parte de la noción de etimología que se encuentra en la gramática alejandrina y de sus conexiones con la práctica estoica ligada con este ámbito, para remontarse luego al planteo del *Crátilo*, donde Platón necesita impugnar la correlación directa entre lenguaje y realidad a los efectos de descartar la validez de las propuestas del naturalismo lingüístico ligadas con la *orthótes onomáton*. Por medio de esta torsión teórica, se asigna al lenguaje un *status* de mero instrumento de expresión, y se impugna la pretensión del naturalismo de que el lenguaje permita un pasaje que provea información sistemáticamente fidedigna sobre la realidad.

Otra es la vía que la filosofía de Platón propone para captar lo real. Con ese objetivo postula las Formas o Ideas, que funcionan como parámetro de lo sensible. La teorización de la organización del plano de las Formas debe venir acompañada necesariamente, entonces, de una teoría que explicite de qué modo y por medio de qué elementos es captado ese plano real. En relación con ese punto, además de los planteos sobre el pensamiento como agente de captación, es primordial la noción de *éros* como elemento ineludible que mueve lo vivo. A la caracterización del *éros* en el *Banquete* están dedicados dos trabajos, de Andrés Racket y de Carlos Martín. En el primero, "El *éros* anti-trágico en el *Banquete* de Platón", Andrés Racket tra-

za las diferencias que existen entre la noción platónica de *éros* y la que se halla en la tragedia, a partir de lo cual propone la lectura del *Banquete* en términos de "antitragedia", mediante el recurso de subrayar la ausencia de la noción de aprendizaje por el sufrimiento, connatural a la idea de *éros* en el contexto trágico, y su sustitución por una visión de *éros* como motor para superar las limitaciones humanas.

De modo complementario, en "La fundamentación metafísica del amor", Carlos Martín se sitúa frente a la problemática del *éros* con el objetivo de estudiar hasta qué punto la posición de Platón está construida a partir de los condicionamientos lingüísticos de la lengua griega. De este modo, se plantea una línea metodológica que puede proyectarse al resto del *corpus*, a efectos de captar la relación entre la estructuración de la lengua y la plasmación de determinados rasgos de las doctrinas que se expresan por medio de ella.

Entre los aspectos del lenguaje que a juicio de Platón hay que tratar con cuidado están, sin duda, su fuerza poética y el carácter que adquiere una vez escrito. Estos aspectos, ligados con el fenómeno de oposición entre oralidad y escritura son estudiados por Gustavo Fernández Walker en "Los jardines de Adonis: Platón entre la oralidad y la escritura", a partir de la exégesis del pasaje del *Protágoras* en el que Sócrates procede a analizar un poema de Simónides. Mediante esta exégesis se muestra cómo, en un mismo movimiento, Platón objeta la transmisión fija de este tipo de poesía, y con ello prefigura la crítica de la escritura llevada a cabo en el *Fedro*. A la vez, impugna también la "mentalidad pasiva" propia de la recepción de la tradición en los contextos de oralidad, que riñe igualmente con su concepto de dialéctica, porque ésta se apoya en la construcción conjunta de argumentos por parte de interlocutores lúcidos.

También respecto de Platón, en "La diáthesis platónica: un estudio del Filebo desde la perspectiva de los Principios", Carlos Martín parte de las nociones de *poieîn* y *páschein* para adentrarse en el problema de los géneros planteados en el *Filebo*, a los efectos de profundizar en la determinación de la disposición (*diáthesis*) que podría proveer al hombre la felicidad. Al problema de la felicidad se refiere igualmente el trabajo de Oscar Conde, que describe la estructura del *Protréptico* de Aristóteles prestando especial atención a la noción de *bíos theoretikós*.

Finalmente, el trabajo de Esteban Bieda se centra en uno de

los problemas que enfrenta Aristóteles en la tarea de sistematizar el lenguaje: el de la caracterización de las nociones de *ónoma* y *rhêma*, que Platón había postulado en el *Sofista*. Específicamemte, se estudia allí la noción de *rhêma* en el *De interpretatione* y su vinculación con las nociones de 'verbo' y 'predicado', lo cual lleva a la necesidad de analizar el *status* de la cópula, que presenta serias dificultades exegéticas.

*

Como puede entreverse, entre los distintos trabajos se establecen contactos y miradas complementarias que forman una especie de diálogo disimulado. Este diálogo a medias, precisamente, abre la posibilidad de una lectura no lineal. A partir de aquí, propondremos algunas rutas posibles que pueden unir los estudios y desbloquear las vías que la compartimentación del formato tradicional oculta sistemáticamente, en un esfuerzo por recuperar algo del intercambio vivo entre los investigadores acallado por las compilaciones.

El horizonte de todos los trabajos, como hemos dicho, está constituido por la situación del hombre ante el problema de crear sistemas que ordenen el caos de sensaciones que impactan sus sentidos y de articular las nociones que fabrica su mente. En tanto estos sistemas se plasman en lenguaje, este elemento se vuelve un punto primordial cuyo *status* es necesario explicitar, junto con sus relaciones respecto del pensamiento y de lo real. Intentos claros de establecer alternativas de ligazón entre estos elementos son las posturas de Gorgias y Antístenes planteadas en "Argumentar por caminos extremos".

En este marco, el problema de la fundación de la retórica se lee desde dos perspectivas distintas: en ese trabajo, primordialmente orientado al estudio de la torsión teórica que opera Gorgias sobre el lenguaje a los efectos de liberarlo de su condicionamiento ontológico, se alude a las condiciones de posibilidad de los procesos que concluyen en la fundamentación de la retórica. Partiendo de esa base, el estudio de M. Divenosa ahonda en el origen de esta disciplina como *téchne*. Completando el panorama, Luis Á. Castello muestra las tensiones que acompañan el proceso de esa instauración teórica.

Del mismo modo, el complemento del estudio sobre Antístenes de C. Mársico, está constituido por el trabajo de Gustavo Fernández Walker sobre etimología, especialmente en lo que hace a la respuesta platónica plasmada en el *Crátilo* en

contra del naturalismo lingüístico, en el cual puede leerse sin duda una referencia a Antístenes.

Otro aspecto que afecta directamente a los estudios sobre el lenguaje en la antigüedad es el problema de las relaciones entre oralidad y escritura derivados del desarrollo de la escritura alfabética. La dimensión de los cambios ocasionados es palpable de manera eminente en el estudio sobre Alcidamante, de L. Castello, de un modo que pone de relieve la asimilación traumática del nuevo paradigma en el que lo escrito ocupa el centro de la escena. Esta irrupción despierta la necesidad de dar cuenta del nuevo modo en que el lenguaje puede "decir lo real" y de fijar sus alcances y límites, en un movimiento que afecta profundamente la definición de las disciplinas mismas. El juicio de Platón sobre este ámbito de múltiples repercusiones es objeto de estudio en "Los jardines de Adonis".

Los trabajos de Carlos Martín sobre el *Filebo* y de Oscar Conde sobre el *Protréptico* enfocan un mismo problema ético ligado con el lugar de la felicidad. En el *Filebo*, se trata de la oposición respecto de la naturaleza del bien supremo que confiere la *eudaimonía*, es decir la oposición entre la postura intelectualista y la postura que propone el placer, haciendo hincapié en la necesidad de superarlas con instrumentos teóricos que clarifiquen el tipo de disposición que debe tener el hombre llamado a ser feliz. En el trabajo de Carlos Martín se aprecia hasta qué punto, para resolver este problema, Platón señala que hay que trascender los límites de la ética y dirigir el pensamiento a "todas las cosas actualmente existentes en el mundo", en lo cual se verifica una voluntad permanente de integrar los presupuestos teóricos de las distintas áreas del sistema teórico, y especialmente de subrayar la necesidad de asegurar un correlato real para esas teorías que permita evitar las soluciones que alteran la verdad como adecuación del pensamiento a lo real, del tipo de las de Gorgias y Antístenes. El mismo tema se retoma en el trabajo de O. Conde, donde, en el contexto aristotélico, se estudia una solución intelectualista al problema de la felicidad, pero variando el horizonte de enunciación, de manera que se parte de la propuesta de la vida teorética como sumo bien, subrayando especialmente su complementación con la *práxis*.

Por otra parte, los textos analizados en el trabajo de C. Martín, sobre la conceptualización de *éros* y su condicionamiento lingüístico, y en el de G. Fernández Walker, sobre el *Protágoras*, tie-

nen profundos puntos de contacto con la crítica a los sistemas polares de Gorgias y Antístenes. En este sentido, Platón plantea una postura restauradora que trata al lenguaje como elemento ineludible en la tematización de la verdad, pero a la vez peligroso. En la línea del planteo de *Fedón* 99ss., donde se delinea el método hipótetico, que resume la imposibilidad de captar directamente lo real y la consecuente necesidad metodológica de refugiarse en los *lógoi*, se vale del lenguaje, inestable instrumento que puede llevar al error, pero es al mismo tiempo el único elemento que permite avanzar hacia lo inteligible. La dialéctica es, de algún modo, la técnica de jugar con fuego sin quemarse, de valerse del lenguaje evitando sus riesgos para captar las Formas.

Al mismo tiempo, el trabajo de Carlos Martín sobre el *Banquete* subraya muy especialmente la precisión con que Platón maneja la necesidad de diferenciar entre la propuesta metodológica de Agatón para definir al *éros* en términos de *poîós esti* (cómo es) y la incorporación de Platón de la primacía del *tí esti* (qué es), como cuestión fundante. Esta oposición cobra mayor relevancia si se la lee en consonancia con el trabajo sobre Antístenes, ya que allí se muestra que no se trata solamente de una sutileza de Platón, sino de un terreno en el que se desarrollaban fuertes disputas en esa época. La puntualización de que los discursos previos al de Sócrates en el *Banquete* sientan las bases de lo que Platón necesita trascender se hace en este caso especialmente significativa, ya que en este punto Platón está respondiendo a líneas como la de Antístenes, que precisamente, según testimonia Aristóteles, negaba la posibilidad de responer al 'qué es' (*tí esti*) de algo y ponía en su lugar la pregunta por el 'cómo es' (*poîós esti*).

Así, la respuesta de Platón a las posturas naturalistas se estructuró a partir de la impugnación del principio mismo del que partían. Esto es, la teoría naturalista entera, en el modelo de Antístenes, por ejemplo, estaba en condiciones de discutir el tema de la verdad en términos de adecuación estricta del lenguaje con lo real, porque sostenía que cada nombre tiene su correlato en lo real, en tanto depositario del valor veritativo. Este pilar básico es negado por Platón, primero en el *Crátilo* y luego de una manera explícita y programática en el *Sofista*, donde se plantea precisamente que los nombres aislados no están en condiciones de soportar la atribución de verdad o falsedad. Para ello recurre a la noción de *symploké*, 'combinación'

y plantea que para hablar de verdad o su contrario es necesario referirse a un enunciado proposicional.

En este contexto con claros ribetes polémicos, Platón se dedica en *Sofista* 261d-262e a definir los componentes del *lógos* en tanto enunciado proposicional y se detiene entonces en las nociones de *ónoma* y *rhêma* que la tradición ha tendido a identificar con 'nombre' y 'verbo' respectivamente. Este pasaje fue sistematizado luego por Aristóteles en el *De Interpretatione,* especialmente en los pasajes estudiados por Esteban Bieda, de modo que el trabajo que cierra esta compilación es a la vez el que trata con el momento en que se da una respuesta sistemática sobre el tipo de estructuración entre realidad, pensamiento y lenguaje.

En este sentido, la compilación se abre y se cierra con trabajos orientados primariamente a lo lingüístico por motivos distintos que no se restringen a lo cronológico. Buena parte de las conexiones establecidas entre los diversos trabajos son fruto de las conexiones existentes en los textos mismos, prueba de que el problema del lenguaje en relación con la verdad es una constante que acompaña la filosofía griega y a través de ella, se convierte en un escalón ineludible de los sistemas posteriores.

El uso del dual en *Antígona* 1-99

Fusión e individuación de los cuerpos en la *Antígona* de Sófocles

Andrés F. Racket

En su libro *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*[1] dice Steiner:

> Lo que parece más probable es el eco (en la cuestión del incesto alrededor de Edipo y en el encuentro de Edipo con el enigma de la Esfinge) de elementos de incertidumbre, de tanteo, en la evolución de los sistemas de parentesco occidentales y en la evolución de las instituciones cívicas que esos generan e instauran. Sostendré, aunque sólo de una manera preliminar y tentativa, que esta evolución, así como el sentido de algunos otros mitos griegos está íntimamente relacionada con rasgos fundamentales de nuestra sintaxis (género, número, tiempos y modos verbales) y está registrada en tales rasgos. En la historia de la casa de Layo, el origen antropológico, el origen sociológico y el origen lingüístico, por una parte, y las líneas de descendencia, por la otra, son muy probablemente inseparables.
>
> Lo que no podemos definir es la manera en que Sófocles entendía esta herencia arcaica ni su actitud ante ella. Para decirlo crudamente, no podemos conjeturar de manera plausible qué opinaba Sófocles del "complejo de Edipo" (si esta frase corresponde a alguna realidad). No podemos saber si Sófocles asignaba alguna particular aureola formal o psicológica al dual griego, una forma que específicamente expresa una acción doble. El uso del dual al principio de *Antígona* y su ausencia posteriormente sugi-

1 Georg Steiner (1987:95).

> rieron a antropólogos modernos y a estudiosos de la gramática comparada alguna referencia a arcaicos códigos de parentesco y a arcaicas representaciones. (pág. 95)

En la verdadera maraña de cuestiones aludidas en estas líneas nos ha llamado particularmente la atención la referente al dual griego que, en efecto, se utiliza reiteradamente en las partes iniciales de *Antígona* para luego desaparecer, aunque de ninguna manera pueda definirse como "una forma que específicamente expresa una acción doble", ya que ni siquiera expresa necesariamente una acción. Por otro lado, lamentablemente Steiner no ha considerado oportuno colocar una nota al pie para mencionar cuáles son los trabajos de "antropólogos modernos" y "estudiosos de la gramática comparada" que tratan acerca de esta particularidad del texto de *Antígona*. Hemos intentado hallarlos nosotros, en una serie de rastreos con los medios a nuestro alcance, pero hemos sido incapaces de identificar estas publicaciones. Sin embargo, nos parece aceptable la hipótesis que Steiner, en 1984, sostiene "de una manera preliminar y tentativa", hipótesis que en términos generales aparece enunciada con mucha anterioridad y con menos timidez, por ejemplo, en las investigaciones referentes a los mitos de Claude Lévi Strauss. En efecto, consideramos que los rasgos de la sintaxis de una lengua, y por qué no agregar, también el léxico, mantienen una estrecha relación con la historia de las instituciones y prácticas sociales del grupo que habla esa lengua y, en resumen, con su visión del mundo. Por esa razón es posible rastrear esa visión del mundo, al menos parcialmente, observando los usos lingüísticos y su cambio en el tiempo.

Sin este convencimiento serían ciertamente inaceptables trabajos como los de la antropología y la psicología históricas, materias que han recibido un gran desarrollo en las últimas décadas en lo que hace al estudio particular del mundo griego a partir de investigaciones como las de Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet o Nicole Loreaux y la escuela francesa en general, sin duda como consecuencia de los importantes trabajos del mencionado Lévi Strauss y, por traer a colación otro nombre relevante, Michel Foucault. Debe notarse que estas disciplinas históricas han colocado cada vez más en el centro de la cuestión el objeto de estudio que podríamos denominar "historia del sujeto occidental", historia que no podría ni comenzar a escribirse sin una aceptable

confianza en que los textos y la lengua de un pueblo, así como su evolución, bien interpretados, transmiten la historia de las instituciones, prácticas y visión del mundo de ese pueblo.

Volviendo a la cuestión del dual en la *Antígona* de Sófocles, nos hemos propuesto hacer un análisis del texto para establecer si efectivamente puede pensarse en un uso sistemático por parte de Sófocles, a lo cual parece referirse Steiner al decir que "no podemos saber si Sófocles asignaba alguna particular *aureola formal o psicológica* al dual griego" (las itálicas son mías). Este uso es llamativo, no sólo por su concentración en este sector, sino también porque el dual, en época de composición de *Antígona*, constituía ya una categoría arcaizante y fuera de uso y, por lo tanto, la elección de Sófocles de utilizarlo de este modo tan peculiar parece conllevar algo más que un rasgo estilístico.

Vayamos, entonces, al análisis de *Antígona* 1-99, prólogo de la obra en el que dialogan Antígona e Ismene. Mostraremos que el uso del dual apoyado por otra serie de elementos en estos versos es sistemático y tiene una significación específica.

Análisis

Al comenzar el prólogo, Antígona se refiere a Ismene con una expresión altamente intraducible: ὦ κοινὸν αὐτάδελφον Ἰσμήνης κάρα (verso 1[2]). Jebb señala en su comentario que la perífrasis con el término κάρα, como con κεφαλή, denota usualmente respeto, afecto o ambos. Sin embargo, no necesariamente debe interpretarse la lección en esa dirección. La yuxtaposición de dos términos como κοινόν y αὐτάδελφον coloca un fuerte énfasis en la unión que existe entre las dos hermanas y κάρα parece estar presente allí con un sentido similar: Ismene es interpelada por Antígona como si se tratara de una parte de un mismo cuerpo compartido por las dos. En el verso 3 hay un uso del dual que apoya esta hipótesis: con relación a las desgracias que provienen de Edipo, Antígona se menciona a ella misma y a Ismene con el dativo dual de ἐγώ: νῷν. Ambas, puede pensarse, constituyen un único sujeto en el que subsiste una dualidad. El dual, justamente, constituye una unidad léxica con dos referentes: en una única materialidad fónica -un único cuerpo- se hace referencia a dos realidades extralingüísticas.

Otras apariciones del dual en los versos que siguen permi-

2 Todas las citas al texto griego corresponden a la edición de Jebb, *Sophocles. The plays and fragments. Part III: The Antigone*, Adolf M. Hakkert Publisher, Amsterdam, 1962.

ten profundizar en esta dirección. En 11, dice Ismene: "A mí, Antígona, ningún rumor de los nuestros, ni placentero ni doloroso, ha llegado desde que las dos hemos sido privadas de ambos hermanos, muertos los dos en un único día por mutua mano" (ἐμοὶ μὲν οὐδεὶς μῦθος, Ἀντιγόνη, φίλων οὔθ' ἡδὺς οὔτ' ἀλγεινὸς ἵκετ', ἐξ ὅτου δυοῖν ἀδελφοῖν ἐστερήθημεν δύο, μιᾷ θανόντοιν ἡμέρᾳ διπλῇ χερί). Aquí se hace uso enfático de los duales para referirse a Etéocles y Polinices y a la situación de su muerte -además de que se los menciona con el término φίλος-. Por otra parte, Antígona e Ismene son tambien tratadas como una unidad doble, ya que quedan unidas en el δύο de la proposición con relativo.

En 49 y ss. Ismene hace nuevamente un significativo uso de los duales acompañado por otras menciones de unicidad y dualidad:

φρόνησον, ὡ κασιγνήτη, πατὴρ
ὡς νῷν ἀπεχθὴς δυσκλεής τ' ἀπώλετο,
πρὸς αὐτοφώρων ἁμπλακημάτων διπλᾶς
ὄψεις ἀράξας αὐτὸς αὐτουργῷ χερί·
ἔπειτα μήτηρ καὶ γυνή, διπλοῦν ἔπος,
πλεκταῖσιν ἀρτάναισι λωβᾶται βίον·
τρίτον δ' ἀδελφὼ δύο μίαν καθ' ἡμέραν
αὐτοκτονοῦντε τὼ ταλαιπώρω μόρον
κοινὸν κατειργάσαντ' ἐπαλλήλοιν χεροῖν.

Tan literalmente como me resulta posible:
Piensa, hermana, cómo se perdió para ambas el padre, odiado y deshonrado, por los errores en los que se descubrió a sí mismo, tras dañarse él mismo los dos ojos por la propia acción de su mano. Luego, la madre y esposa, doble denominación, puso fin a su vida con cuerdas entrelazadas. Y tercero, los dos hermanos, autoflagelándose durante un único día, ambos miserables, cumplieron un destino común cada uno de los dos por la mano del otro.

En estos versos pueden observarse:
a. *El movimiento de vuelta sobre sí mismo que se presenta con relación a Edipo.* Éste, a diferencia de los otros casos en los que dos individuos se mezclan en una unidad doble, aparece como un único individuo (αὐτός) separado en dos que se vuelven circularmente el uno sobre el otro. Se suma a esto el que las partes del cuer-

po de Edipo que se mencionan, manos y ojos, son de naturaleza doble pero pertenecen a un único cuerpo. Ese volver sobre sí que se produce en el cuerpo de Edipo resulta autodestructivo.

b. *La dualidad que se señala respecto de Yocasta a partir de las dos denominaciones que recibe:* μήτηρ καὶ γυνή, *junto a la mención de su autodestrucción.* Justamente, ésas son las dos esferas que entran en conflicto al casarse con su hijo.

c. *El uso del dual para referirse a Etéocles y Polinices, que los subsume en una unidad, del mismo modo que la mención de la unicidad en cuanto al momento de su muerte y nuevamente el dual con relación al modo en que ésta se produjo.* Cabe comparar la referencia a las manos en este caso con la que analizamos en cuanto a Edipo. Aquí cada mano pertenece a un cuerpo diferente, una a Etéocles y otra a Polinices, y cada una de ellas realiza una acción idéntica a la que lleva a cabo la otra, de carácter destructivo. La muerte de Etéocles es el reflejo especular de la muerte de Polinices y *vice versa*. Mentados como están por medio de los duales, como una unidad, este movimiento circular puede sin embargo equipararse con el que se da en Edipo: ambos hermanos configuran un único ser que realiza un movimiento circular destructivo de vuelta sobre sí mismo. Hay que notar, junto al uso de los duales, que se trata de una de las manos de cada hermano, lo que ofrece nuevamente la posibilidad de pensar que hay un único cuerpo en el que están subsumidos Eteócles y Polinices, cuerpo que tiene un par de manos que hiere cada una a la mitad opuesta.

d. *El modo en que Ismene se refiere a Antígona:* ὦ κασιγνήτη, *en primer lugar, pero inmediatamente después nuevamente* νῷν *para referirse a ella misma y a Antígona.* La interpelación acompaña a φρόνησον que, en tanto imperativo, tiene limitada su significación al momento de enunciación. El dual de ἐγώ, en cambio, se encuentra en la subordinada, cuyo verbo principal es un aoristo, por lo que las acciones que se relatan en esa subordinada pertenecen al pasado y ya han finalizado. Dado que la significación de este dual está limitada al ámbito temporal que demarca el verbo que acompaña, en estas dos menciones tenemos el proceso de separación que se produce entre Antígona e Ismene: en un pasado ya finalizado, con relación a los actos de Edipo, constituían una unidad dual del mismo tipo que sus hermanos y el mismo Edipo, pero en el presente de enunciación una se refiere a la otra con un singular, por lo que no son ya una uni-

dad. Anteriormente sólo había aparecido κασιγνήτω en 21 referido a los hermanos y acompañado, notablemente, por νῷν en referencia a las hermanas.

Cabe citar también aquí el verso 43, a partir del cual puede extenderse el motivo de las partes corporales que se mencionan en los casos anteriores con una significación similar para las hermanas. En él, ante la pregunta de Ismene respecto de qué es lo que se propone Antígona, responde esta última levantando una mano: "si el cadáver junto a esta mano levantarás" (εἰ τὸν νεκρὸν ξὺν τῇδε κουφιεῖς χερί). Se interpreta que una respuesta positiva por parte de Ismene sería levantar a su vez ella una de sus manos, completando el par, como si ambas tuvieran un mismo cuerpo. Sin embargo, Ismene no responde positivamente, por lo que estamos aquí ante otra instancia de la separación. Hay que contar, además, con el doble significado del verbo: κουφίζω significa "iluminar" y lo que quiere hacer Antígona con el cadáver es enterrarlo, es decir ponerlo a oscuras, precisamente lo contrario. Tenemos presente entonces en este uso del verbo nuevamente el mismo procedimiento, ya que a una única materialidad fónica le corresponden dos significados, con el agregado de que ambos son contrarios entre sí.

* * *

Con respecto a Etéocles y Polinices hemos mostrado que aparecen aludidos como una unidad de carácter doble. Pero entre ellos el texto plantea también una separación como la que observamos para el caso de Antígona e Ismene. En 21ss., luego de que en 11ss. Ismene se refiriera con uso de duales a la muerte de sus hermanos (citado *supra*), dice Antígona:

Οὐ γὰρ τάφου νῷν τὼ κασιγνήτω Κρέων
τὸν μὲν προτίσας, τὸν δ' ἀτιμάσας ἔχει;
Ἐτεοκλέα μέν, ὡς λέγουσι, σὺν δίκης
χρῆσει δικαίᾳ καὶ νόμου, κατὰ χθονὸς
ἔκρυψε τοῖς ἔνερθεν ἔντιμον νεκροῖς·
τὸν δ' ἀθλίως θανόντα Πολυνείκους νέκυν
ἀστοῖσί φασιν ἐκκεκηρῦχθαι τὸ μὴ
τάφῳ καλύψαι μηδὲ κωκῦσαί τινα,
ἐᾶν δ' ἄκλαυτον, ἄταφον, οἰωνοῖς γλυκὺν
θησαυρὸν εἰσορῶσι πρὸς χάριν βορᾶς.

En castellano:

Pues Creonte a nuestros dos hermanos, al uno ha considerado digno de sepultura y al otro indigno. A Etéocles

> por un lado, según dicen, con justa observancia de la justicia y la ley, lo ocultó bajo tierra para que fuera honrado por los muertos de abajo. Pero, por otro lado, al cadáver de Polinices, muerto miserablemente, dicen que ha hecho proclamar por heraldos en las ciudades que no lo cubran con sepultura y que nadie lo llore, y que lo dejen sin lamentos, insepulto, dulce tesoro para las aves que lo avizoran por la satisfacción de alimento.

En estos versos se observa claramente la separación planteada entre Etéocles y Polinices. Se los menciona primero con el dual κασιγνήτω para inmediatamente establecer la separación desde la sintaxis: τὸν μὲν ... τὸν δ. En los versos siguientes tenemos ya dos estructuras oracionales distintas, de las cuales una refiere a un hermano y la otra al cadáver del otro, además de la presencia de μὲν ... δ', que agrega énfasis en la misma dirección.

* * *

Se pueden extraer ya algunas conclusiones: hemos mostrado que el texto caracteriza a Edipo, Yocasta, Antígona-Ismene y Etéocles-Polinices como unidades dobles. La unión entre Antígona e Ismene y entre Etéocles y Polinices está planteada como un complejo que transgrede los límites corporales: el texto sugiere que cada uno de estos pares tiene un único cuerpo. Esta naturaleza doble, además, ha llevado a la destrucción a Edipo, Yocasta y Etéocles-Polinices. El edicto de Creonte, sin embargo, ha funcionado como elemento separador entre Etéocles y Polinices y Antígona e Ismene. A esto, entonces, hay que atribuir el que, a diferencia de los demás casos, una de las dos partes del par que aún vive, Ismene, no resulte destruida. De algún modo es el edicto de Creonte el que la salva, al romper el lazo (auto-) destructivo que mantiene con su hermana. La postura de Antígona es la de intentar mantener ese lazo por todos los medios posibles. En efecto, su plan de enterrar a Polinices puede interpretarse como un intento por mantener la simetría entre éste y Etéocles y, por otra parte, explota violentamente cuando se siente separada de Ismene. La φιλία se utiliza siempre en estas líneas para referir al lazo que une a las dos hermanas o a una de ellas con los dos hermanos o uno de ellos. Solamente en la última línea de este prólogo Ismene utiliza el término φιλή al hablarle a Antígona, en el momento en el que ésta se dispone a marchar para cumplir la tarea de enterrar a su hermano, punto

en el que la separación entre ambas es ya clara e irreversible.

Lo que debe establecerse a continuación es qué significa desde el punto de vista simbólico esta construcción de los personajes, a través fundamentalmente del uso del dual, como referencia a seres dobles[7]. Para ello elaboraremos una serie de hipótesis explicativas que intenten echar luz sobre la cuestión.

Hipótesis

El dual, en *Antígona* 1-99, tanto une como separa. En los casos de Antígona e Ismene, por un lado, y de Etéocles y Polinices, por otro, las individualidades se ven superadas en sus límites para formar parte de un complejo mayor. Cada uno de estos "seres dobles", como los denominamos, permanece separado del otro, con el que mantiene un lazo de φιλία. Lo que, según creemos, hay en el fondo de cada uno de ellos es la noción de "femenino" para Antígona e Ismene, y la de "masculino" para Etéocles y Polinices. Estas dos nociones transgreden los límites individuales de los personajes y borran toda otra diferenciación. Son las categorías básicas que los definen y en cuyo interior no pueden diferenciarse. De hecho, al darse la separación entre las hermanas planteada desde el uso del dual, Antígona adopta una postura que, tradicionalmente, ha sido considerada como propia de una "heroína". No dudamos que así sea, pero hay que señalar que desde el punto de vista del género, tal como le recuerda Ismene en 61, la heroicidad es privativa del hombre, pertenece a la esfera de lo masculino. El edicto de Creonte parece provocar la ruptura de esta oposición básica inicial y la aparición de una serie de categorías que permanecen en un ámbito intermedio e indefinible, como ocurre con la de "heroína". Si bien excede los límites posibles de este análisis, parece aceptable la afirmación de que muchos de los personajes de *Antígona* se mueven en algún sector de la trama en esta zona de indefinición.

Pero estamos olvidando en esta conclusión lo señalado en cuanto a Yocasta y Edipo, en los que también observamos la dualidad, y que también son representantes de lo femenino y lo masculino, respectivamente. Sumados éstos al análisis, creemos probable que toda la construcción contenga alusiones a elementos típicos de poemas como la *Teogonía* de Hesíodo, aunque no necesariamente consideremos que hay una referencia específica

7 Una construcción de este tipo no puede más que recordar los del discurso de Aristófanes en el *Banquete* de Platón.

a esta última. Cuestiones como un principio masculino y otro femenino, incestos, seres de características monstruosas o sumamente peculiares, progresiva individuación, etc., no pueden más que recordar esta clase de textos. Teniendo en cuenta esto, los integrantes de la familia de Edipo parecen ser representantes de un estado originario de cosas que, como ocurre en los poemas teogónicos, es superado por el establecimiento de un nuevo orden. Podríamos caracterizar a estos dos órdenes enfrentados como el orden de la φιλία frente al orden de ἔρως, un orden intrafamiliar frente a otro signado por el intercambio matrimonial.

Debemos tener en cuenta, por otra parte, el carácter autodestructivo que estos seres dobles poseen, para cuyo valor no hemos ofrecido interpretación aún. Parece ser que esta organización del mundo a través de las nociones complementarias de lo masculino y lo femenino lleva sistemáticamente a la destrucción a quienes se mueven en una y otra categoría. Podemos intentar una explicación trayendo a colación lo que podríamos denominar como el "prestigio de la muerte" en la ideología tradicional -la homérica- del mundo griego. Lo propio del hombre era morir en batalla, es decir morir bellamente, mientras que lo conveniente para la mujer era hacerlo en el parto, esto es, reproduciendo guerreros. Esta ideología se encuentra presente en Atenas a partir de la concepción espartana -según ha mostrado Nicole Loreaux-,[8] y, si bien no coincide totalmente con la homérica, mantiene sus rasgos fundamentales, lo cual probablemente haya sido aprovechado por los autores trágicos para construir la alusión a los valores de un tiempo mítico originario en relación con el presente.

Lo masculino y lo femenino, pensados de esta manera, se realizan únicamente a través de la muerte, en el acto de su propia destrucción. Este concepto de lo masculino necesita de la dualidad para poder llevarse a cabo: hacen falta dos guerreros para que se produzca la lucha. En el caso de lo femenino podemos hallar también motivos para que sea necesaria la dualidad: hace falta una primer mujer de la que nazca un hombre al tiempo que ella muere, y otra para que éste pueda a su vez tener descendencia ("madre y esposa", como se caracteriza justamente a Yocasta). Son necesarios, por lo tanto, dos mujeres y dos hombres para que lo masculino y lo femenino puedan realizarse en la muerte. En la repartición de roles que conlleva esta ideología quedan

8 Véase N. Loreaux (2003 :79 ss.).

establecidas esas dualidades para lo femenino y lo masculino, que vemos entrar en colisión a lo largo de la saga de Edipo.

* * *

Sin avanzar hacia precisiones mayores dejamos aquí estas hipótesis respecto del simbolismo que posee la construcción presente de los personajes en nuestro texto a través del uso del dual. Lo fragmentario de las fuentes y la complejidad de las mismas, en cuanto a los poemas de tipo teogónico, harían necesario un análisis de proporciones mayores y que superara, por otro lado, este sector y aspecto parcial del texto de *Antígona* en busca de otras relaciones. Creemos, sin embargo, que hemos argumentado efectivamente en cuanto a mostrar que en la *Antígona* de Sófocles no sólo es posible establecer claramente la función interna al texto del uso de duales, sino también que hay en este pasaje una presencia casi codificada de cuestiones que pertenecen al dominio conceptual de la religión, en las que resuenan algunas consideraciones tradicionales que los griegos hacían sobre el origen del mundo y su evolución. Los valores que creemos hallar tras estos aspectos del texto de *Antígona*, aunque nuestra hipótesis se pueda precisar mejor, son probablemente algunos de los valores arcaicos propios de la visión del mundo tradicional griega, que fue superada luego por la perteneciente al tipo de vida de la *pólis*. Superación que, sin duda, no se llevó a cabo mediante un simple "borrón y cuenta nueva", sino por medio del pasaje a través de una profunda crisis del imaginario, en relación con la concepción que los hombres tenían de sí mismos, y que produjo un cambio en cuyas torsiones, enfrentamientos y desplazamientos comenzaron a originarse los valores propios del mundo occidental.

Bibliografía

Bernabé Pajares, A., *Ciclo épico, Ciclo tebano, Ciclo troyano*, (traducción y notas), Planeta de Agostini, Barcelona, 1995.

Hesíodo, *Teogonía*, introducción, traducción y notas Asela Alamillo, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995.

Jebb, R. C. *Sophocles. The plays and fragments. Part III: The Antigone*, Adolf M. Hakkert Publisher, Amsterdam, 1962.

Loreaux, N., *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*, trad. Vera Waksman, Biblos, Buenos Aires, 2003.

Sófocles, *Antígona*, traducción y notas Asela Alamillo, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995.

Steiner, G., *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1967.

Rhetorikè téchne

A propósito de la especialización del léxico retórico

Marisa G. Divenosa

El surgimiento de una disciplina o la especialización de un tipo de actividad se constata a menudo a partir de un léxico particular que le pertenece. Se trata generalmente de un subconjunto de términos de dimensión variable al que se denomina 'técnico' -por oposición al resto, de uso cotidiano y de accesibilidad común a todos los hablantes-, que queda reservado para un grupo social que se ha apropiado de él y que pretende exclusividad: los especialistas. En este trabajo profundizaremos esta línea deteniéndonos en el análisis de la existencia y naturaleza de un vocabulario propio, marcado y reservado a la retórica, que permitiría determinar a partir de cuándo es posible considerar que ha quedado establecida como técnica.

En el surgimiento y evolución de todo léxico se conjugan íntimamente una variable diacrónica o epocal, una diatópica, que lo enraiza en un lugar deteminado, y una diastrática, que lo liga a un determinado agente social.[1] Estos tres factores hacen más complejo el proceso de dilucidación de su formación, ya que no se trata forzosa ni generalmente de la creación de nuevos significantes, sino de la resemantización de algunos ya existentes. Por esta razón, se han generado no pocos debates centrados en la determinación del momento de surgimiento de la técnica retórica y son varios los problemas conexos a presentar antes del

1 Sobre los lineamientos básicos para establecer un léxico temático puede verse A. Lehmann/F. Martin-Berthet (1998), E. Martin (1993) y F. Rodríguez Adrados (1975).

nudo central del trabajo. En primer lugar, los estudios sobre el tema que adoptan una perspectiva histórica se dividen en dos posiciones antitéticas aparentemente irreconciliables: conciben a la retórica como una disciplina existente ya desde Homero, cuyo objetivo y valoración están testimoniados desde *Ilíada* y *Odisea*, o sostienen, inversamente, que se trata de una disciplina revolucionaria que corta con la tradición, pues es hija de una nueva circunstancia, y las condiciones y necesidades en que se produjo fueron inéditas. Vale decir que nuestro primer problema será determinar si estamos frente a un proceso continuo o frente al nacimiento efectivo de una técnica y, en consecuencia, si es lícito hablar del 'nacimiento' de la retórica como técnica en el siglo V o IV a.C. A esto se suma el nombre de la disciplina, que es un problema en sí mismo, ya que durante el siglo V a.C. no hay fuentes que testimonien la existencia de una *rhetorikè téchne*, expresión que habría sido acuñada por Platón en su *Gorgias*.[2]

Nos abocaremos, luego, a analizar si es posible determinar la existencia del mencionado núcleo léxico de la oratoria durante la época clásica, y si fue productora de nuevos nombres o autora de cambios semánticos, en el caso de términos ya existentes en la lengua corriente. Será la ocasión de revisar el pasaje de *Fedro* 266c-269d, donde Platón presenta la primera enumeración de lo que podría llamarse un 'léxico retórico'. Si tal estructuración léxica es confirmada, corroboraríamos con ella que estamos frente al comienzo de un proceso de 'tecnificación', y encontraríamos razón en quienes llaman al periodo previo, 'protorretórica' o 'metarretórica'.[3] En el contexto del *Fedro*, el pasaje le sirve a Platón para determinar más o menos específicamente los contornos de la práctica léxica de los oradores de su época, y diferenciarla así de la dialéctica. Es probable, entonces, que el filósofo haya realizado una selección de términos –tanto incluyente como excluyente- en referencia a la dialéctica, y que no tengamos más que una lista modelada según la necesidad del diálogo. De todos modos, y como no se cuenta prácticamente con

2 Véase *Gorgias* 448d9, donde el personaje Sócrates se refiere a Polo como un productor de discursos según *he kalouméne rhetoriké* (la llamada retórica). En ocasiones se ha considerado que el término consta ya en Alcidamante, donde el término *rhetoriké* aparece dos veces (cf. *Sobre los escritores de discursos o Sobre los sofistas* 1.5 y 2.5). Nosotros seguimos aquí la datación de E. Schiappa (1991:40ss. y 221-222) para dicha obra, que hace del *Gorgias* el primer testimonio donde el término aparece. Sobre Alcidamante, véase *infra*, el capítulo 3.

3 Th. Cole (1991) y L. De Meyer (1994).

ningún glosario retórico antiguo de 'primera mano' y el material más antiguo conservado ha sido transmitido fragmentariamente gracias a autores posteriores, el pasaje de Platón tiene el valor particular de haber llegado a nosotros sin intermediaciones.[4] No pocos de los personajes mencionados en el pasaje de *Fedro* se ocuparon realmente de producir definiciones o caracterizaciones de los términos ligados a la oratoria y de su aplicación. Aunque Platón no se detiene a desarrollarlo, se sabe que Tisias, Gorgias, Polo, Protágoras lo han hecho y un lector contemporáneo al filósofo estaba seguramente en condiciones de reponer tal información en su lectura. Este diálogo de Platón conserva el valor, sin embargo, de ser el más cercano en el tiempo a los oradores y sofistas citados, aunque no sea posible tomarlo como un fiel pasaje de un tratado de retórica de épocas de Platón, debido a los múltiples factores que inducen a focalizar la atención del filósofo en otros objetivos ni históricos ni documentarios.

Por esta razón, no será menos relevante el cotejo de nuestras conclusiones parciales con parte del libro II y el III de la *Retórica* de Aristóteles, para colocarlas en una perspectiva histórica más amplia, en la que se inserta y continúa la conformación de la teoría retórica. La comprobación de que existen ciertos elementos permanentes en el dominio de quienes la practicaron hasta el momento en que tiene lugar la teorización de Aristóteles y en quienes lo sucedieron, delineará claramente los límites del dominio de esta técnica.

1. La versión oficial[5]

Como se ha dicho, en la reconstrucción de la historia de la retórica como *téchne*,[6] los críticos no presentan el problema de manera unánime. Para decirlo de manera esquemática, el debate instala-

4 Los primeros léxicos existentes datan recién del siglo I d.C. y nos sirven, a su vez, como fuentes de los anteriores, a los que citan. El glosario más antiguo -conservado también fragmentariamente- no pertenece a ningun orador, sino a Filetas de Cos. Data del siglo IV a.C. y se llamó posiblemente *Ataktoì glôssai*. Se sabe que contenía un léxico homérico -aunque no exclusivamente- y que en principio el orden dado al contenido era temático más que alfabético (Dolores Lasa, 1997:4).

5 Sobre estos problemas puede verse el desarrollo de Laurent Pernot (2000:13-41) e Iglesias Zoido (2000).

6 Entendemos por *téchne* un saber con un objeto de estudio preciso y del cual un especialista o 'técnico' puede dar cuenta, con un grado de sistemación suficiente como para ser transmitido y que está relacionado con una actividad práctica respecto de la cual se es más o menos hábil. Su sistematización le permite establecer

do se centra en cuál debe ser considerado el momento de instauración de la retórica como *téchne*: ¿se trata de un fenómeno revolucionario del siglo V? ¿O se trata sobre todo del resultado de un proceso constante de evolución, en el cual el *lógos* y la reflexión sobre él fueron adquiriendo lugar protagónico poco a poco, a la par que iba cambiando, paulatinamente y sin quiebres, su concepto?

Es innegable que en la literatura homérica se encuentran ya testimonios de que los buenos oradores gozaban de un renombre y una importancia considerables. En el canto IX de la *Ilíada* (225-309), por ejemplo, Odiseo desarrolla frente a Aquiles una muestra de la 'oratoria heroica': un discurso 'bien organizado' en el cual se puede obsevar un exordio inicial, un desarrollo con diferentes tipos de argumentos e incluso un epílogo.[7] Poco más adelante, en el mismo canto (vv. 442-ss), Fénix dice que ha sido enviado por Zeus para enseñarle a Aquiles "a ser orador probo de discursos y ejecutor de hazañas", señalando así que la *areté* de un héroe épico también está constituida por dicha habilidad. Lo mismo en los numerosos pasajes en los que se ensalza a Nestor por su capacidad oratoria.[8] Algo similar puede verse en el lugar social que ocupaban los poetas que, si bien eran específicamente diferentes de los oradores en prosa, testimonian -según la mirada de la segunda línea de interpretación que no cree en revoluciones retóricas, sino sólo en dinámicas de evolución aditiva- el poder adscripto a la palabra en tiempos arcaicos.

En *Odisea*, más allá de los versos en los que el anciano sabio Nestor vuelve a mostrar su don o en los que Odiseo logra obtener algún resultado deseado gracias a una palabra dicha en

---

relaciones de causa-efecto y es posible también que plantee procedimientos -pautados en mayor o menor grado- para la consecución de sus fines prácticos. Como puede dar cuenta de diferentes sectores de la realidad y determinar causas de los fenómenos, el técnico realiza previsiones, así como adelanta resultados de las aplicaciones de sus métodos. Cuanto más alto sea el grado de sistematización de su campo, menos permeable será su técnica al azar. Contrariamente, si no alcanza un alto grado de desarrollo, su vaguedad la transformará en mera opinión. En el caso de Platón, la técnica se encuentra comprometida con un conocimiento, en contraposición a la mera opinión.

7 El análisis de este y de otros pasajes de la obra homérica puede verse desarrollado en G. Kennedy (1994:13-16).

8 Sirva como ejemplo el canto I.247ss, y los múltiples epítetos con los cuales se alude a su capacidad discursiva: 'orador sonoro', 'el de palabra suave', 'de cuya lengua, verdaderamente más dulce que la miel la voz fluía', y el hecho de que Agamenón se remite exclusivamante a él cuando necesita consejos –cf. canto X-, lo cual no sólo parece deberse a su sabiduría de anciano, sino también a su capacidad oratoria para ayudar a reflexionar a los otros.

el momento y de la manera apropiada,[9] son los dos personajes especializados en el *lógos* con *métron*, Femio y Demóco, los portadores de un valor especial porque los dioses los han dotado y porque su canto tiene un poder sobrenatural.[10]

No es difícil ver en qué hechos se apoyan los partidarios de la "evolución retórica gradual": parten de la observación del alto valor adscrito a todas las manifestaciones orales que aparecen ya en Homero, y concluyen que no hay lugar para hablar de una verdadera ruptura en el desarrollo de la oratoria como técnica, antes y después del siglo V a.C. Les parece más adecuado considerar que se trata siempre del avance de un mismo proceso, comenzado en tiempos de Homero y continuado en diferentes épocas más o menos innovadoras. En síntesis, para ellos no hay justificación que permita afirmar la existencia de una disrupción entre la oratoria homérica y la de la época clásica; es simple evolución aditiva continua.

Pero existen, sin embargo, quienes sostienen que la retórica como *téchne* no pudo haber nacido sino en la época clásica, momento en el que política y socialmente se hizo necesario que todos los ciudadanos perfeccionaran su técnica discursiva -especialmente la oral- para constituirse en verdaderos ciudadanos de la *pólis* democrática, más proclive a dejarse persuadir por *lógos* que por hechos. Los partidarios de esta línea interpretativa aceptan la tradición que establece como padres de la retórica a los siracusanos Corax y Tisias. El argumento más fuerte en favor de que con ellos comienza la concepción profesional de la retórica es de índole política: en el siglo V a.C. en Sicilia es derrocado el tirano Trasíbulo (expulsado en el 465 a.C.), y entonces se hace inminente la necesidad de defender públicamente algunos pleitos judiciales privados -más precisamente, la recuperación de los bienes confiscados por el tirano-. Algo de esta naturaleza debió generar la aparición de personajes que supieran cómo elaborar discursos altamente persuasivos en los procesos judiciales. Los mencionados 'maestros' procuraron estos elementos a quienes los necesitaban

9 Para citar sólo un ejemplo, cf. *Odisea* VI.148: 'encontró las palabras conmovedoras' en su diálogo con Nausícaa.

10 *Odisea* XXII.345: Femio implora a Odiseo: 'respétame y ten compasión de mí. Seguro que tendrás dolor en el futuro si matas a un aedo, a mí, que canto a dioses y a hombres. Yo he aprendido por mí mismo, pero un dios ha soplado en mi mente toda clase de cantos. Creo que puedo cantar junto a ti como si fuera un dios'. En el canto VIII se dice también que a Demódoco la divinidad le ha otorgado el canto para deleitar, siempre que su ánimo lo empuje a cantar.

para ser discursivamente convincentes y dieron los lineamientos para la organización estructural de la exposición, haciendo abstracción de los factores extradiscursivos, al punto de desatender la relación entre la realidad y lo dicho. De manera que para ellos lo importante no era demostrar una verdad, sino lo aparentemente verdadero, es decir lo creíble.[11] Además de haber observado la importancia de una exposición ordenada, 'lo verosímil' o 'probable' fue el concepto aportado fundamentalmente a la argumentación de los mencionados siracusanos. Respecto del entimema que procede a partir de lo que es probable en relación a algo, y no en términos absolutos, Aristóteles dice:

> Sobre este único lugar común, por lo demás, está compuesto todo el *Arte* de Córax: "si uno no está incurso en una causa, por ejemplo, puede escapar a la acusación de violencia (porque no es probable); pero igualmente <puede>, si sí está incurso, por ejemplo, si es fuerte (porque no es probable, supuesto que iba a parecer probable)".[12]

Pero ellos no serían los únicos responsables en la cuestión. La tragedia, especialmente en las obras de Eurípides, también se vio bajo la influencia del énfasis puesto en el absoluto poder de la palabra, que no va necesariamente en el mismo sentido de la verdad o de la sensatez.[13] Porque no sólo en Sicilia la situación política reclamaba discursos. En Atenas también hubo cambios y conmociones políticas, como las reformas populares de Solón, las Guerras Médicas, o la aparición de Clístenes, de Pericles y la Guerra del Peloponeso. En este panorama convulsionado, el ciudadano ateniense -que anteriormente no había tenido tantas posibilidades de participación pública- se vio en la necesidad de

11 *Tà eikóta*, 'lo verosímil', ha formado parte históricamente de la incumbencia de los sofistas, en primer lugar, y de los oradores en segundo (cf. *Fdr.* 267a), junto con *kairós* 'momento oportuno' y *tò prépon* 'lo conveniente' (cf. M. Trédé, 1992:47ss.; A. Tordesillas, 1995:104; J. Solana Dueso 2000:20ss.). Según señala Guthrie, *tò eikós* es la 'invención' de estos maestros de retórica sicilianos (1971:187).

12 Aristóteles, *Ret.* 2.1402a17-21 (Trad. Q. Racionero, Madrid: Gredos 2000). El ejemplo resalta la inverosimilitud de que un individuo más débil que otro sea acusado de violencia por este último; pero también lo inverosímil que parecería que el acusado fuera físicamente más fuerte, ya que sería el primer sospechoso y fácilmente acusado (Guthrie, 1971:188). Platón, en cambio, adscribe esta invención a Tisias, en *Fedro* 273a-b.

13 Véase, por ejemplo, *Medea* 580: (Medea a Jasón): "para mí, quien es injusto y, al mismo tiempo, de talante habilidoso en el hablar, merece el mayor castigo, pues, ufanándose de adornar la injusticia con su lengua, se atreve a cometer cualquier acción, pero no es excesivamente sabio".

agilizar su capacidad de persuasión, tanto en cuestiones judiciales privadas como en el ámbito de la asamblea. Es incuestionable que existe una relación entre democracia-palabra y opinión pública-debate público. En este sentido, la perfección de una técnica de elaboración de discursos pudo haber sido sentida como garantía de la manifestación libre de la opinión de individuos y del derecho de igualdad. A estos discursos eminentemente políticos, se sumó el paulatino desarrollo de los procesos judiciales, que agudizó la necesidad de contar con asesores en leyes y en procesos jurídicos. La existencia de tribunales públicos, de asambleas en las que todo ciudadano libre debía participar (para los cuales eran elegidos por sorteo, para evitar corrupción), fomentó en los atenienses la necesidad de comenzar a poner atención, valorar ciertas competencias discursivas tendientes a lograr la persuasión y preocuparse por aprender los ardides del asunto. Otros, por su parte, encontraron más práctico recurrir a los *logográphoi* o escritores de *lógoi*, optando por confiar en el especialista en legislación y en su hábil escritura.

Hay incluso otro hecho inédito que se conjugó en aquel momento: la circulación del texto escrito,[14] que propició la aparición de una 'conciencia' retórica, de la racionalización del lenguaje, de la preocupación por el estilo, por lo *eikós*, por las partes del discurso, etc. La proliferación de textos posibilitó la relectura y la reflexión sobre lo escrito, la revisión, la observación de estrategias más o menos efectivas y repetidas, el cotejo de discursos, etc., todo lo cual tuvo un efecto revolucionario en la época.

La situación del siglo V a.C. ha sido sustancialmente diferente de las precedentes. A partir de entonces se centró la atención en la retórica como un instrumento potente y necesario, creador de realidad y con una vida independiente de ella. No es posible negar el valor de la palabra en tiempos anteriores, pero a partir de la época clásica hay un cambio de fondo en el estatus de la oratoria misma. Los sofistas aparecen también como uno de los motores que hicieron posible su desarrollo. Con ellos se materializó un verdadero *cambio de paradigma* intelectual, no sólo en la ponderación del poder de la palabra, sino en su incipiente trabajo de sistematización teórico-lingüístico y gramatical, trabajo que se hará conjuntamente con la delimitación de la actividad filosófica, como lo mostrarán Platón e Isócrates.

14 Sobre la influencia en este poceso del pasaje de la preeminencia de la oralidad a una cultura de les escritura puede verse Eric Havelock (1996 :279); G. Kennedy (1994:120).

2. Historia de palabras

Dentro de este panorama, Platón aparece como uno de los primeros pensadores que tomaron a su cargo el desarrollo de un tratamiento reflexivo o "filosófico" de la retórica. Al ocuparse de esta técnica, en numerosos pasajes de su obra pone en escena a un Sócrates bien dispuesto a debatir con los sofistas, pero cuyos axiomas no comparte.[15] Se trataba de una teorización "retórica" que buscaba el éxito por sobre la verdad *versus* una teorización "filosófica" que quería mantenerse en el ámbito veritativo.[16] Esta diferencia de perspectivas se verá reflejada también en el léxico de la técnica en cuestión.

Respecto del nombre de la disciplina, pueden encontrarse bien ejemplificados los usos de *rhétor* ya desde Homero, pero a partir de los siglos V y IV el término comienza a emplearse para designar a los políticos que exponen discursos en asambleas o tribunales. Por otra parte, se leen *rhetoriké* (adjetivando la caraterística de una técnica o simplemente *he rhetoriké*, en el sentido de un 'arte de la retórica') y *rhetoreía* (discurso de un orador hecho con arte) recién a partir del siglo IV, y más particularmente en Platón.

La observación de Schiappa es interesante:

> Prior to the fourth century *lógos* and *légein* were used to describe what later would be called rhetoric. Both terms are far broader in their meanings than the term *rhetoriké*, hence the appearance of *rhetoriké* signals a new level of specificity and conceptual clarity concerning different verbal arts. Prior to the appearance of the term *rhetoriké*, both Sophist and Philosopher claimed the province of *lógos*.[17]

En la tragedia y en la comedia, el debate tampoco se entabla en una red léxica que recurra a la *rhetoriké téchne* para designar lo relativo al discurso y a la oratoria. Tanto en las obras de Eurípides[18]

15 Hablar de 'los sofistas' o del 'movimiento sofístico' supone confiar en una uniformidad de pensamiento entre -al menos- la mayoría de los ellos, lo cual está lejos de ser evidente. Sin embargo, ante la imposibilidad de desarrollar aquí el problema, tomaremos como supuesto la existencia de al menos un cierto núcleo de pensamiento que compartieron y que permitió a los pensadores que les fueron contemporáneos y a los posteriores verlos en dicha unidad.

16 E. Schiappa (1991:40).

17 Schiappa (1991:41).

18 Para el uso de *lógos* puede verse *Medea* 252, 546, 776, 801, etc.; *Hécuba* 130, 250, 271, 294, etc. Para el uso de légein véase: *Medea* 316, 475, 522, 580, etc. ; *Hécuba* 257, 293, 1189. Para *peíthein: Medea* 802, 941, 944, 964, etc.; *Hécuba* 133, 294, 340, 816, etc.

como en las *Nubes* de Aristófanes[19] -para tomar ejemplos que tradicionalmente se asumen como representativos de lo que la sofística realizaba en el siglo V- se habla de *lógos* y de *légein* para designar argumentos o discursos, o las acciones que les corresponden. *Peítho*, 'persuadir', es el verbo que se combina con ellos a menudo para aludir a la persuasión, pero nunca se lee *rhetoriké* en estas obras. Es especialmente significativo el hecho de que el término no aparezca en Aristófanes, porque, de haber sido usado por los oradores de la época, difícilmente se le hubiera escapado al comediógrafo en la parodia de su figura.

Otro tanto puede observarse respecto de sofistas como Protágoras y Gorgias. En el caso del primero, en ninguno de los fragmentos aparece el término *rhetoriké*, y sus observaciones se centran en el *lógos*, mencionando tangencialmente las partes del discurso o los *onómata*. Lo mismo puede decirse de la obra conservada de Gorgias: *lógos* es siempre el tema de discusión, incluso en los casos en que se tematiza el arte mismo de los discursos, como en el *Encomio a Helena*. En el resto de los fragmentos de sofistas tampoco hay testimonios de que utilizara el vocablo *rhetoriké*. El término no parece existir antes del pasaje de *Gorgias* en que Platón lo utiliza. Lo más próximo a él es una referencia tangencial a ciertas *téchnai* de discursos, que se lee en el anónimo *Dissoi Logoi* (*D.L.*), texto datado hacia el 400 a.C.:

> Siguiendo el criterio de las própias técnicas [*kaì tàs autàs téchnas*], considero que un hombre experto se define por su capacidad para dialogar con preguntas y respuestas breves, conocer la verdad de las cosas, saber juzgar rectamente, ser capaz de hablar ante la asamblea, conocer las técnicas de los discursos [*lògon téchnas*] y sobre la naturaleza de la totalidad enseñar su modo de ser y su desarrollo.[20] (...) Más aún, quien conozca las técnicas de los discursos [*tàs téchnas tòn lógon*], sabrá hablar correctamente de cualquier cosa [*perì pánton orthôs légein*].[21]

Tal es la formulación más cercana a lo que luego Platón nominará *he rhetoriké*. Aunque nadie ha sido concluyente acerca de su autoría, los *D.L.* han sido repetidamente asociados a Protágoras, debido a la proximidad de su contenido con lo conser-

19 Para el uso de *lógos* - *légein* en *Nubes* véase especialmente 239, 260, 430, 1106, 1211, 1334, etc.

20 Véase *Dissoi Logoi* VIII.1 (Trad. José Solana Dueso, 1996:196-7).

21 Véase *Dissoi Logoi* VIII.3.

vado y atestiguado sobre el pensamiento del sofista, especialmente en lo referente a los argumentos sobre los discursos fuertes y débiles, al valor de las antilogías y al relativismo perceptivo. Si, así como reproduce el núcleo del pensamiento protagórico,[22] también lo hace con las alusiones a una *técnica de elaboración de discursos*, el aporte del sofista parece haber favorecido el avance de la oratoria hacia su tecnificación, sin estar todavía instalado en ella. El hecho de hablar aún de 'las técnicas' y no de 'una técnica' particular es un indicador adicional de la ausencia de un núcleo definido y esencial de la actividad respecto del cual pudiera encontrarse acuerdo entre los oradores.

Si esto es así, en los casos de Tisias, de Córax o de Teodoro, incluso si la tradición les ha reservado el nombre de 'oradores', de 'maestros' y 'padres de la retórica', no fueron realmente tales. Se trató, en todo caso, de hombres capaces de presentar ejemplos o muestras que habían sido efectivos en determinadas circunstancias, y que a partir de ello extrajeron la conclusión de que cierta organización interna secuencial en las exposiciones era efectiva para convencer al auditorio. Sus obras habrían sido ejemplos o modelos operativos, sin sobrepasar el nivel de la casuística y careciendo entonces del grado de abstracción requerido por una *téchne*, que hace posible la transposición de ese saber a circunstancias diferentes. La naturaleza fuertemente estereotipada de los exordios más antiguos conservados muestra que esta fase de la retórica propiamente dicha -que llamaremos *primaria* o *preparatoria*-, estaba compuesta por elementos sueltos, rígidos y fijos que servían como modelos, pero estaban todavía lejos de reflexiones o análisis técnicos de discursos.[23]

Como dijimos, es improbable que el término *rhetoriké* existiera antes de la mención de Platón, y probablemente es un indicador de que él ha sido su creador. Ya que en numerosas otras oportunidades el filósofo habría realizado este tipo de composiciones léxicas en *-ik-*, para designar 'el arte propio de', el caso de *rhetoriké* sería uno más de la serie. Chantraine señala que de más de trescientas cincuenta utilizaciones de términos compuestos

22 José Solana Dueso (1996:131-178).

23 Th. Cole (1991:95-96) llama la atención acerca del hecho de que varios de los términos incluidos por Platón en su lista de *Fedro* están formados por *-logos* (*gnomología, eikonología, diplasiología*, etc.). En su opinión, se trata de una marca de su 'reusabilidad', más que un signo de que se trataba de principios o conceptos instrumetales para la elaboración de nuevos discursos. Respecto de la caracterización de una primera retórica imitativa y una segunda retórica argumentativa puede verse la interpretación de De Meyer (1997:276ss.).

por el sufijo *-ik-* en la obra de Platón, más de doscientos cincuenta hacen su aparición por primera vez en sus textos. Aparecen por primera vez en *Gorgias arithmetiké* (de *arithméo*), *logistiké* (de *logisteía*), *gymnastiké* (de *gymnázo*), *nomothetiké* (de *nomothetéo*), *sophistiké* (de *sophistés*), entre otros. Del mismo modo, en *Eutidemo, eristiké* (de *eristós*), *basiliké* (de *basileús*), *poietiké* (de *poietés*), etc.[24] Este hecho se relaciona, aparentemente, con la necesidad que se le impuso a Platón de establecer la especificidad de diferentes técnicas no sólo por contraposición a un saber opinativo, sino también a la *epistéme*.

En el caso que nos ocupa se trata de un termino construido sobre la raíz **rhé*, 'decir', a partir de la cual se ha formado *rhétor*. En la obra de Platón *rhetoreía* aparece sólo una vez,[25] y *rhetoriké* es utilizado casi una veintena de veces en *Fedro*, menos frecuentemente aun en *Eutidemo, Teeteto, Cratilo* y el *Político*, -curiosamente- ninguna en *Protágoras* e *Hipias Mayor* y *Menor*, y alrededor de un centenar de veces en *Gorgias*. Más aun, en el siglo IV la mención de la *rhetorikè téchne* estuvo casi limitada a las obras de Platón y de Aristóteles, y en los siglos inmediatamente posteriores casi no aparece.[26]

En todos los casos *lógos* es nuevamente el término que toma el lugar central cuando se quiere caracterizar a la retórica, excepción hecha por el uso de *rhetoreía*, que aparece por primera vez en *Contra los Sofistas* de Isócrates.[27] Sin embargo, este maestro de oratoria tampoco la hizo parte de su vocabulario corriente, ya que sólo se encuentra en otros dos lugares de su obra,[28] reservando para su profesión el nombre *logôn paideía*.[29]

Ahora bien, si se dispone actualmente de un subgrupo léxico que la retórica ha modelado según su necesidad una vez establecida como técnica, ¿cuál ha sido su punto de partida, el criterio de su selección y su extensión? En términos lexicográficos

24 Véase P. Chantraine (1956:97-171); Schiappa (1991:60, nota 18).

25 Véase *Pol.* 304a1 (en relación con *peíthein*).

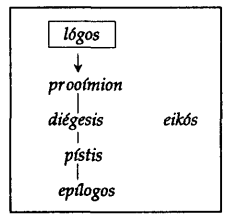
26 Sobre esto afirma Schiappa: Beyond the works of Plato and Aristotle the two best-known sources for fourth-century theorizing about rhetoric are Anaximenes' *Rhetoric to Alexander* and the texts of Isocrates. *Rhetoriké* appears in neither. (...) Neither *rhetoriké* nor *rhetoreía* is ever used in the work [of Anaximenes] except in the title -which was almost certainly added later...- (1991:42).

27 Véase *Contra los Sofistas* 21 (luego de mencionar los *dikanikoì lógoi*, y criticando la actividad de los sofistas): "A los que quieran seguir los preceptos de una filosofía así, mucho más les ayudarían éstos a una formación equitativa que a la retórica (*rhetoreía*)".

28 Véase *Nicocles* 8 y *Antídosis* 256.

29 Véase *Antídosis* 168, 180, 189, 296.

es posible definir el campo general del archilexema *lógos*[30] como un campo serial constituido, en principio, sólo por cuatro lexemas relativos a la organización interna del discurso.[31] Como se ha dicho, aunque las fuentes transmitieron casi anecdóticamente lo que Córax, Tisias o Teodoro habrían establecido como requisito para elaborar discursos, han dejado en herencia la idea de que lo fundamental es, respecto de su forma, la organización secuencial de la exposición, y según su contenido, la verosimilitud.[32] De modo que el eje sobre el cual se desarrolló el léxico retórico en su *fase primaria* ha sido el siguiente:



Desde el punto de vista del contenido referencial de cada significante del grupo, el archilexema *lógos* se define como 'discurso', en relación con sus partes y contenido, y abarca los cuatro diferentes lexemas, constituidos a su vez por rasgos determinados opositivamente. Aquí el lexema *prooímion*, 'exordio', adquiere su significación a partir de sus semas constitutivos: 'parte del discurso', 'inicio', 'presentación', 'prólogo', etc. Dentro de *lógos* queda determinado en su relación de oposición a *diégesis*, 'narración', que es también 'parte del discurso', pero que combina los sentidos 'explicación', 'relato', 'exposición', etc. Lo mismo ocurre con *pístis* y *epílogos*. *Eikós*, por su parte, se diferencia de los lexemas que mencionan una parte del discurso para caracterizar un tipo de contenido, razón por la cual lo situamos en relación con la parte del discurso comprometida con el contenido *-diégesis-*, pero en oposición a los cuatro componentes relativos a la forma.

A partir de este eje, el testimonio de *Fedro* es el primero en mostrar un notorio avance en la especialización del campo. Seguiremos la perspectiva diacrónica, entonces, en la que será

30 Entendido como "conjunto de naturaleza paradigmática" que se compone de "unidades lexicales que comparten una zona común de significación".

31 A. Lehmann/F. Martin-Berthet (1998:26). Tomamos aquí *lógos* como archilexema del grupo porque el esquema es aplicable a los planteos referidos a cualquier tipo de discurso. Sin embargo, veremos seguidamente que en su evolución quedará incluído en el campo de la *rhetorikè téchne*.

32 De acuerdo con lo transmitido por Aristóteles en *Ret.* 2.1402b18.

fácil ver los puntos de articulación de su crecimiento léxico y semántico.

3. La mano de Platón

Para hablar de la existencia de la *rhetoriké téchne* hace falta contar con el lexema que dé signos de su entidad, pero también con una sistematización conceptual y un grado de teorización que le otorguen legítimamente el status de técnica y que acompañen su uso. Platón ha sido el primero, y Aristóteles su seguidor, en emprender definitivamente esta tarea.

El caso Gorgias

Relevamos aquí dos de la centena de pasajes de *Gorgias* donde aparece el término *rhetoriké*. En ésta, que es, precisamente, su primera aparición atestiguada, Sócrates, Querefonte, Polo y Gorgias se disponen a definir la profesión del último. Una vez que Polo ha dicho que se trata de la *téchne* más bella, pero no llega a completar su definición, Sócrates acota:

> (...) por lo que ha dicho, es para mí evidente que Polo se ha ejercitado más en la llamada retórica que en dialogar.[33]

El filósofo acusa a Polo de practicar la retórica misma en lugar de recurrir a un método que permita definirla, ya que, como se lee pocas líneas después de este pasaje, Gorgias mismo dice que se trata de su profesión.[34] Es el comienzo de la caracterización que va a ir desarrollándose paulatinamente en el diálogo, para llegar a la conclusión de que consiste en una técnica sumamente poderosa,[35] y que llega a someter a las demás artes o técnicas, incluso sin tener el menor conocimiento de la verdad. El pasaje 456b-457c2, donde el sofista expone el poder que él mismo posee para persuadir, apelando al ejemplo de su capacidad para convencer a un enfermo de seguir un tratamiento, frente al fracaso de quien posea sólo el conocimiento específico de medicina, sintetiza la idea de Platón sobre la técnica retórica.

Hasta el momento, sin embargo, tanto sofistas como oradores han puesto énfasis en su capacidad para manejar tal poder de la palabra y se han mostrado relativamente dispuestos a aceptar

33 Véase *Gorg.* 448d9, donde *dialégesthai* aparece en oposición a 'la llamada retórica' (*hé kalouméne rhetoriké*).Véase n. 2.
34 Véase 449a5; 449c9.
35 Véase 452d5.

que quien se especializa en la profesión de la palabra -de la palabra pública y política o jurídica, más precisamente, porque ya no se trata de poetas-, tiene un compromiso moral con las consecuencias de las acciones que impulsa. La insistente mención del personaje Sócrates sobre el peligro de que este saber no garantice el desarrollo de la *areté* y la comprobación de que, por tanto, cuando se lo enseñe a alguien despojado de todo contenido moral, resultará el arma más peligrosa, es uno de los intereses primeros de este diálogo. Los *rhétores*, políticos no siempre dotados de buen sentido y criterio de buenos ciudadanos, habían dado ya pruebas suficientes de poder servirse de la capacidad discursiva para fines no dignos. Discursos como el de Calicles lo ilustran allí claramente. A pesar de que aparentemente el tema central del diálogo es la retórica, el cuestionamiento central es cómo hay que vivir socialmente y cuál es la manera de mejorar la calidad moral de los ciudadanos. Los ejemplos se repiten:

> [Sócrates pide a Calicles:] Por lo tanto te suplico que de ningún modo desfallezcas a fin de que en realidad quede completamente claro cómo hay que vivir. (492d)

El tipo de denuncias de hombres públicos inescrupulosos, como los del pasaje 502e-503d son signo de hasta qué punto Platón vio el peligro de esta actividad todavía un tanto indeterminada. No sólo por la inmoralidad del orador, sino por la debilidad moral del auditorio, la adulación y la proliferación de discursos seductores que toman fuerza en los elementos subjetivos e irracionales de quienes escuchan, se ve en la retórica un gran riesgo para la salud social.

En este contexto donde las definiciones que intenta la filosofía no llegan a dar cuenta de prácticas que están presentes en la sociedad, donde las razones de fuerza y coacción no siempre llegan a ser sobrepasadas por las razones morales, donde los juegos del discurso atrapan la convicción del oyente con argumentos de lógica perfecta pero sin implicaciones en la realidad, Platón se esfuerza por despejar el camino de la filosofía colocando lo carente de compromiso moral en el haber de la *rhetorikè téchne*. Esta necesidad de delimitar campos de incumbencia claramente diferenciados sería causa suficiente para conferirle el *status* de técnica a la práctica oratoria.[36]

36 Las veladas alusiones a Isócrates que suelen señalarse en este diálogo (*Gorg.* 519c y 460e vs. *Contr. Sof.* 6; 484c-d vs. *Antídosis* 268; 456b vs. *Panegírico* 48; etc.) pueden

Estando el sofista de Leontini posiblemente bajo la influencia de Tisias y después de estas observaciones sobre el *Gorgias*, sería natural pensar que, junto con Platón, fue este sofista quien realizó los avances preliminares para la coronación de la retórica con el nombre de técnica. Sin embargo, a partir de la declaración de los *D.L.* sobre las técnicas del discurso y de los testimonios y fragmentos del pensamiento de Protágoras, es plausible que éste haya sido un protagonista no menos importante que Gorgias en este proceso de "tecnificación". En *Protágoras*, aunque Platón no muestra al sofista discutiendo en los términos en que Gorgias lo hace en el diálogo homónimo, lo presenta ciertamente preocupado por definir la *téchne* a la que se dedica. Se declara experto en un arte política, que consiste en "ayudar a los ciudadanos a ser mejores", en pretender enseñar o acompañar el desarrollo de la *areté* del ciudadano, en tener un proyecto de educación en favor de ese desarrollo virtuoso.[37] En este mismo contexto, la discusión sobre el poema de Simónides testimonia -y es confirmado por el escoliasta de Homero, Amonio-,[38] que el análisis de discursos era parte de sus enseñanzas. A su vez, como veremos, en *Fedro* se dice que se preocupó por la corrección de los nombres *kaì álla pollà kaì kalá*.[39] Aristóteles, por su parte, confirma el compromiso de Protágoras con los problemas técnicos del lenguaje cuando informa que distinguió las palabras en tres géneros y caracterizó el solecismo y que criticó a Homero por dar órdenes a los dioses.[40] En síntesis, las reflexiones que llevaron a la tecnificación de la retórica parecen provenir principalmente del campo de la filosofía, pero tanto Gorgias como Protágoras debieron ser engranajes decisorios para detonar el avance filosófico en la dirección de la oratoria.

El caso *Fedro*

Los personajes en escena, Sócrates y Fedro, se proponen explícitamente caracterizar la retórica, pero, en principio, no aciertan al señalar sus diferencias con la dialéctica. Es por ello que se hace necesario investigar ambas.

responder al mismo esfuerzo de Platón de diferenciar los ámbitos propios de la técnica discursiva y de la filosofía, que Isócrates, en tanto maestro de oratoria no tenía intenciones de discriminar.

37 *Prot.* 318e, 324d ss., etc.

38 *Prot.* 339a ss. y 80A30 (Amonio, *Schol. Hom.* [*POxy* II no. 68], col. XII 20, *Il.* XXI.240).

39 *Fdr.* 267b (80A26).

40 *Ret.* 3.5.1407b6 (80A27) y *Ref. Sof.* 14. 173b17 (80A28). *Poet.* 19.1456b15 (80A29).

> [Sócrates:] Pero, tras haber aprendido de ti y de Lisias las cosas actuales, dime qué nombre hay que darles. ¿O es la técnica de los discursos (*hè lógon téchne*), aquella con la cual Trasímaco y el resto se han vuelto capaces de hablar por sí mismos, y hacen así a otros que estén dispuestos a pagarles tributo como a reyes? [41]

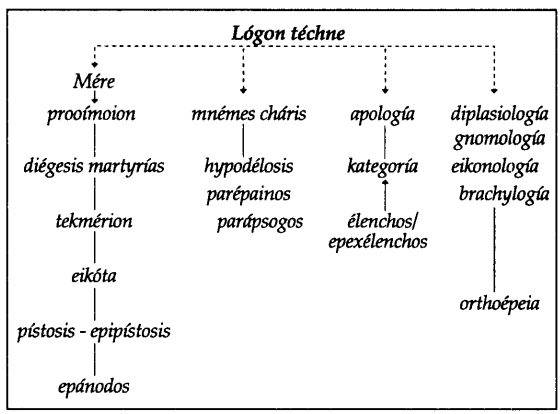
En el primer intento de darle un nombre a tal actividad aparece el de 'dialéctica'. Fedro denuncia inmediatamente que "se le escapa" la disciplina, porque ve dos posibles nombres para *he lógon téchne*: retórica y dialéctica. El debate sobre la especificidad de la primera se da a continuación. Allí se detalla el subgrupo léxico al que hemos aludido más arriba. A diferencia de los *Dissoì lógoi*, aquí se habla de una sola técnica, indicador de que se percibe un mayor grado de unidad en la actividad. Pero se manifiesta en *Fedro*, sin embargo, la intención de Platón de mostrar que tal unidad no es completa, ya que la presenta a través de una discontinua y heterogénea gama de componentes. Por un lado, Sócrates va mencionando caóticamente elementos relativos a los discursos y su producción; Fedro, por la suya, agrega el nombre de algún célebre orador o sofista relacionado con ellos, ya por haberlo utilizado, ya por haberlo inventado. En este caso, la estructura del discurso no es lo único que aparece en la lista. A los cuatro lexemas de la *fase primaria* de la retórica se agregan otros relativos a su contenido, al tipo de recursos aconsejables en cada caso, a la intención del hablante, etc. El principio de integración de lexemas al campo sigue siendo, sin embargo, el mismo de oposición de rasgos, que hace posible discriminar los valores de cada lexema en mutua referencia.

Como en el caso de *Gorgias* -aunque valiéndose de recursos diferentes-, aquí Platón se esfuerza por diferenciar la técnica retórica de otra técnica que capacita para conocer los lugares naturales por los cuales debe articularse un tema de discusión, para saber descomponerlo en sus constituyentes últimos y volver a recomponer su unidad, con cuidado de afectar correctamente a cada interlocutor de acuerdo con la situación y el tipo de alma que tiene. Es decir que la técnica retórica y la dialéctica, la oratoria y la filosofía, se ponen nuevamente en tensión. Sócrates resalta otra vez el peligro de que la oratoria se aplique sin un compromiso moral por parte del orador o del político.

41 *Fdr.* 266c3 ss.

Si maestros como Isócrates -también presente en *Fedro*- llaman indiscriminadamente *filosofía* a la oratoria y a la inversa, es signo de que la retórica de la época estaba viciada de descompromiso moral, y el reclamo de Platón resulta natural: no hay justicia en confundir su propia actividad con la *rhetoriké*, porque ésta -como se demostró en *Gorgias*- daña la vida social.[42]

Pero tal vez lo más significativo del pasaje de *Fedro* es que Platón se preocupa por establecer un grupo de elementos constitutivos de una 'tecnificación del discurso retórico' y listarlos en un orden determinado que será parcialmente repetido por la tradición posterior. Anteriormente ya había sido establecido en el diálogo,[43] -retomando el principio de los viejos oradores- que el orden del discurso es fundamental para alcanzar el objetivo retórico. Pero el contenido que transmite Platón amplía notablemente el de sus predecesores[44] y es susceptible de la siguiente organización, de acuerdo con los criterios que desarrollaremos más abajo:



Partes del discurso: *prooîmion* -exordio-, *diégesis martyrías* -exposición de testimonios-, *tekméria* -indicio/prueba-, *eikóta* –presunciones verosímiles-, *pístosis* y *epipístosis* –prueba y pruebas complementarias-, *epánodos* -recapitulación-.

42 En realidad, los críticos divergen sobre si Platón creyó posible la existencia de una 'retórica filosófica' o 'científica', o si se trata simplemente de mostrar un absurdo, ya que esta técnica nunca podría ser positiva sin ser filosofía misma. En nuestra opinión, Platón cree en la primera posibilidad, ya que en todo momento ataca la mala aplicación de la retórica, y no la naturaleza misma de la actividad. Sobre este debate, puede verse Livio Rossetti (1992).

43 Véase 263c2 ss.

44 Th. Cole (1991:131) explica la mención y organización del contenido presentado recurriendo a otros criterios: "Given la multivalence of the terme *lógos*, the 'parts' involved might have been, among other things, proem, narrative and the likes (*lógos*

El término *prooímion* ya aparece en Píndaro, designando -por analogía con su significado de 'entrada'-, el preámbulo o el preludio de un canto o de un poema.[45] Designa también un pequeño poema o un himno en Tucídides,[46] y adquiere posteriormente el significado de 'comienzo', en sentido más general, y más particularmente de 'exordio' en un discurso. Se lo ha utilizado incluso para designar metafóricamente el comienzo de una enemistad o del ejercicio del poder.[47] El sentido en el que aquí se menciona responde, entonces, a una resignificación del lenguaje vulgar en el campo de la retórica a partir del siglo V. Más tarde Aristóteles define:

> El exordio es el comienzo del discurso, o sea, lo que en la poesía es el prólogo y en la música de flautas, el preludio: todos éstos son, efectivamente, comienzos y como preparación del camino para lo que sigue después.[48]

En cuanto a *diégesis*, designa un relato o una exposición, pero cuando se trata de discursos argumentativos remite más particularmente al establecimiento del caso, es decir al asunto o tema (*prâgma*) del discurso.[49] Según testimoina Dionisio de Halicarnaso, sería a partir de Isócrates que ésta deviene la segunda de las partes obligatorias de un discurso.[50] Sin embargo, Aristóteles no acuerda de manera total con tal cuatripartición y pretende reducirlas a dos: *próthesis* y *pístis*.[51]

En el caso de *Fedro*, la *diégesis* es específica: se refiere a las *martyríai* (exposiciones de testimonios). El término está ya presente en *Odisea*, 11.325 y en *Trabajos y Días* 280, para aludir a deposiciones de testigos y testimonios. Los usos en la retórica

---

thought of as a particular speech); wish, command, question and answer (*lógos* as sentence type, see Protagoras B III 10); verb, noun and the other categories still known as 'parts' of speech (*lógos* as syntactical element); or dinanic, symbouleutic, and epideictic oratory (*lógos* as public speaking in general). Items from any or all of these categories might have appeared in the table of contents of a typical *téchne*- in such a way as to exclude the imposition of any single scheme or arrangement (...)". Sin embargo, manifiesta su acuerdo respecto del valor dado por Platón al orden dentro de las variables a respetar en la elaboración de un discurso.

45 Véase Píndaro, *Pít.* 1.6; *Nem.* 2.3.

46 3, 104.

47 Polibio, 26.5.8. En tragedia, generalmente *phroímion*, por ejemplo, Esquilo, *Supl.* 830.

48 Arist., *Ret.* 3.1414b18.

49 Véase Arist., *Ret.* 3.1416b28; también *Rep.* 392d, Arist. *Pol.* 3.36.4.

50 En su *De Lys.* 16-17. Las partes obligatorias serían *prooímion*, *próthesis/diégesis*, *pístis/apódeixis* y *epílogos*.

51 Sin embargo, en su análisis de *Retórica* 3.13.1414a33 ss. se ve obligado a tomar las cuatro para establecer la continuidad con sus predecesores.

de Antifonte (2.2.7) y de Esquines (I.45) -siglos V y IV a.C.- hacen referencia a la evidencia de un hecho. Posteriormente, en los siglos III y IV d.C., utilizada en plural, aludirá a la demostración en favor de algo. El sustantivo neutro *tò martyríon* designa un testimonio que sirve como prueba (Heródoto 2.22).

En el caso de *tekmérion*, su originario significado es 'signo', 'indicio' o 'síntoma',[52] y toma aquí -como en otras obras de Platón,[53] Esquilo[54] y Jenofonte[55]- el significado de 'testimonio' o 'prueba'. Su combinación contextual con el verbo *didónai* parece reforzar este último sentido. 'Prueba', en oposición a la posibilidad presente en *eikós*, aparece también en la oratoria de Antifonte (2.4.10) o en pasajes de Aristófanes (*Aves* 482). En Aristóteles, el sentido se especifica en su relación con la exactitud o la infalibilidad de un *lógos*. Se trata de argumentos, de pruebas demostrativas o concluyentes, en contraposición a una prueba sujeta a error, probabilidad o apariencia, como puede ser la introducida por *eikós*, o también por *semeîon*.[56]

El término *eikóta* es puesto en relación positiva con *tekméria*, manifestando lo establecido en la época clásica. Como participio perfecto de *eíko* –'parecer', 'ser parecido a', 'ser como'-, toma el significado de 'lo aparente', y más tarde, en su forma neutra *tò eikós*, de 'lo conveniente' o 'lo razonable'. Cuando se lo aplica al lenguaje, surge la calificación de discurso 'conveniente', 'sensato', de ahí que también se lo interprete como 'justo'. La forma neutra plural que aparece en el texto refiere a 'lo probable' o 'lo que parece corrientemente', de ahí, 'lo verosímil'. Recurso caro a la oratoria de Tisias y de Gorgias, para Aristóteles calificará las proposiciones posibles, como lo opuesto a un hecho positivo.[57] Anaxímenes, en su *Rhetorica ad Alexandrum* 7.4, lo define como el argumento que el auditorio es proclive a creer porque conoce ejemplos del mismo tipo que el mencionado y, en caso contrario, el orador debe reponerlos para hacer 'probable' su discurso.[58] Está dividido en tres formas que implican: 1. Una empatía entre el orador y el autitorio, para lo cual utiliza *tà páthe*; 2. El uso de *éthos*; y 3. el uso de *kérdos*. Los ecos de esta forma de concebir lo

52 Heród., 2.13; Esq., *Ag.* 1366; Sof., *Elec.* 744; etc.
53 Véase *Teet.* 185b; *158b.*
54 Véase *Eum.* 662; *Pers.* 826.
55 Véase *Ages.* 6.1.
56 Arist., *Ret.* 1357b4, 1402b19; *An. Post.* 70b2.
57 *An.Post.* 2.27; *Ret.* I.2.15.
58 *Ret.* 7.4.

eikós llegan hasta Cicerón, que parece asumir el concepto en sus menciones de *probabile* (*Inv.* 1.46-50) y *credibile* (*Inv.* 1.47). Dionisio de Halicarnaso (19), por su parte, lo distingue de *parádeigma*. Filodemo, en su *Volumina Rhetorica* 1.369-70, lo incluye en la lista de términos técnicos, junto con *tò semeîon* y a *tò tekmérion*, como formas de pruebas *éntechnoi*. Discute además la pertenencia exclusiva de ellas a la retórica, pero establece una contraposición entre los argumentos probables -patrimonio de los sofistas- de las pruebas o signos verdaderos -propios de los silogismos y propiedad de los filósofos-. Y, por supuesto, también Quintiliano lo incluye en sus análisis (*Inst.* 5.9.8) y caracteriza *tò eikós* como una clase innecesaria de *semeîon*. Los primeros usos del participio *éoika* presentes en *Odisea*[59] sufrirán una evidente transformación en el desarrollo de la reflexión sobre la producción de discursos, y se volverá uno de los conceptos más estables en el subgrupo léxico de la retórica técnica.

En el caso de *pístosis*, son Platón[60] y Hermógenes quienes lo incluyen en sus obras con el significado general de 'justificación', 'reaseguro' o 'confirmación' de un testimonio o de una prueba. Finalmente, el *epánodos*, 'regreso' o 'recapitulación', que Isócrates y Aristóteles reemplazan generalmente por el *epílogos*, tendrá después de Platón y en el contexto técnico de la retórica el significado de una 'declaración completa de un punto'.[61] Se ha señalado también que era el nombre que recibía la referencia final de un texto a su tema, enumerando dos nombres (muchas veces nombres propios sobre los que se había hablado) unidos a un verbo relativo a su acción: *Nikías kaì Alkibiádes epì Sikelias tén strateían diéphtheiran* (Caecilius, fr. 73).

Recursos discursivos (para la memorización): *hypodélosis* -insinuación-, *parépainos* -elogio indirecto- o *parápsogos* -insulto encubierto-. Los diccionarios y léxicos señalan como única referencia de los tres términos el pasaje citado de *Fedro*, en el cual son adscriptos a Eveno de Paros.

Hypodélosis, un lexema formado a partir del verbo *hypodelóo*, significa 'mostrar por debajo' y, de ahí, 'hacer comprender' o 'insinuar',[62] de donde el nombre toma su significado de 'alusión', 'referencia indirecta', 'insinuación'.

59 *Od.* 3.124, 4.239, 1.46, etc.
60 *Ley.* 943c.
61 Alex., *Fig.* 2.7 ; Tib., *Fig.* 45.
62 Arist., *Top.* 1011; Plut., *Nic.* 4.

Parépainos se entiende como un 'elogio indirecto', o mejor, como una valoración dicha al pasar, incidental y subordinada, sin un elogio explícito. En tanto forma compuesta de *épainos*, designa primeramente una 'aprobación' en sentido general y, consecuentemente, tanto en usos en plural como en singular, designan una alabanza.[63] En los casos concretos fue aplicado frecuentemente a la virtud y al mérito, y designaba, entonces, un 'elogio público' o 'panegírico', según testimonian los textos de Platón, Diodoro de Sicilia y Dionisio de Halicarnaso.[64] Parece haber sido un recurso especialmente apreciado por Gorgias, quien representa uno de los primeros referentes de su uso en el ámbito de la oratoria. En la teoría retórica *épainos* es frecuentemente puesto en relación con *enkómion*, también un discurso elogioso, pero aplicado particularmente a los actos más que a las actitudes virtuosas.[65]

Finalmente, y en oposición al término anteriormente mencionado, *parápsogos* refiere a 'censura' o 'reproche incidental' hecho de manera indirecta. Como el caso anterior, compuesto por la preposición *pará*, que agrega el matiz de algo tangencial sobre *psógos*. La poesía de Simónides, de Píndaro y de Esquilo da buenos ejemplos de la relación de oposición y de tensión que mantienen *épainos* y *psógos*, a menudo mencionados juntos.[66] En textos de Platón, y dependiendo de verbos como *échein, hypéchein* o *phérein*,[67] *psógos* designa la acción de 'soportar' o 'sufrir una crítica censora', mientras que en expresiones como *ágein eis psógon* o construcciones con *lambánein*,[68] contrariamente, se trata de recibirla, y en expresiones del tipo de *ágein pròs psógon* o *psógous poieîn* se hace referencia a 'reprochar' o 'hacer un reproche' a alguien.

En la *Retórica* de Aristóteles no aparece ninguno de los últimos dos términos compuestos, sino sólo sus formas simples *-épainos* y *psógos-*. Esta observación, junto con el hecho de que es el pasaje de *Fedro* el único testimonio de su uso, bien podría sugerir que se trata de una parodia del mismo Platón respecto de la invención de este tipo de recursos por parte de los oradores, más que el nombre de un recurso efectivamente utilizado.

63 28B174; Jen., *Cyr.* 1.5.12 y *Hel.* 6.5.42, antes que en Platón.
64 Plat., *Ley.* 947b; Dionisio de Halic., 10.57.
65 Véase Arist., *EN* I.12.
66 Simónides, 8.2 ; Píndaro, *N.* 7.90; Esquilo, *Agam.* 937.
67 Plat., *Ley.* 823b; *Rep.* 403c.
68 Plat., *Ley.* 642c; Eurípides, *Hel.* 852.
69 Plat., *Ley.* 829c ; *Gorg.* 483b; Arist., *Poet.* 4.8.

Intenciones del hablante: *apología* -defensa-, *kategoría* -incriminación-, *élenchos* -refutación-, *epexélenchos* -contrarefutación-.

Tanto *apología* como *kategoría* son términos originariamente derivados de defensas en tribunales y de procesos legales. En cuanto al primero, Tucídides, Jenofonte y Platón[70] ejemplifican su significado de 'defensa' o 'justificación', que será 'defenderse' o 'presentar una defensa' cuando depende de formas de *poieîsthai*.[71]

En la *Retórica* cobran un matiz técnico y Aristóteles determina que estos dos tipos de acciones son las que caracterizan el discurso jurídico. Aparecen prácticamente siempre citados juntos, como las dos caras de un mismo acto jurídico.[72] Lo mismo que ocurría para Aristóteles con *épainos* y *psógos*, que caracterizaban el discurso epidíctico,[73] aquí pasa con *apología* y *kategoría* respecto del judicial. En este sentido, constituirían también intenciones del hablante, dentro del contexto del tercer tipo de discursos, es decir el de quienes tienen como fin lo bello o lo vergonzoso.

El caso de *élenchos* merece cierta consideración. El significado de 'refutación' que se propone generalmente no es el primordial, sino aparentemente el que se presenta en su uso retórico. En principio, en la obra de Homero, de Hesíodo y de Píndaro está atestiguado el nombre neutro *tò élenchos* con el significado de 'vergüenza' o 'reproche'. En Parménides (DK28B9) se trata del nombre masculino y se interpreta como 'argumento para desaprobar' al interlocutor. Es entonces un paso más cercano a la *refutación*, presente en repetidos pasajes de Platón.[74] En líneas generales, su significación en la época clásica era el de 'examen minucioso', 'escrutinio', especialmente con propósitos de refutación. En la obra de Aristóteles se especifica aun más y designa un tipo determinado de entimema o silogismo.[75] En su comentario a la *Retórica a Alejandro*, Anaxímenes habla de refutación en términos de un argumento referido a un hecho necesario (*anankaîon*) o imposible (*adýnaton*). Todos los tratados de retórica posteriores dedicaron un lugar al método o pasos de la refutación,

70 Tuc. 3.61 ; Jen., *Mem.* 4, 8, 5, etc. ; Plat., *Ap.* 28a ss.
71 Is. 62, 29, etc.
72 *Ret.* 3.1414b3ss; 1358b11, etc.
73 *Ret.* I.1358b8ss.
74 Véase por ejemplo *Ap.* 39. Sobre la particularidad del uso de *élenchos* en el Sócrates platónico puede verse G. Vlastos (1983:I,27-58).
75 *Ret.* 3.1396b24, 1410a23, 1414b15; *Ref. Sof.* 1.4.

como ejemplifican los de Cicerón (*Inv.* 78-96; *Orat.* 2.215, 331ss) y Quintiliano (*Inst.* 5.13-14; 6.1.4; 6.3.72-78). El término conexo *epexélenchos* que aparece con él en *Fedro* alude a un *élenchos* adicional y está atestiguado sólo en el pasaje citado y en una referencia de la *Retórica* de Aristóteles (3.1414b15), de modo que no forma parte de la tradición retórica.

Estilos discursivos: *diplasiología* -estilo redundante-, *gnomología* -discursos en los que abundan las sentencias-, *eikonología* -en el que las imágenes o las formas figurativas son el principal instrumento de persuasión-, *brachylogía* -brevedad en el habla o en la escritura-. La mención de la *orthoépeia*, que se adscribe a Protágoras, cierra el párrafo de los *estilos*, pero alude a algo más que un componente estilístico. Se trata de una referencia al requisito más comprometido con la gramática que aparece en el pasaje.[76]

Sólo Platón habla de *diplasiología*,[77] como el recurso de repetición de palabras, y de *eikonología*,[78] en el sentido de 'hablar figurativamente'. Aristóteles no los retoma en sus tratados ni los rescata la tradición posterior. A la *gnomología*, en cambio, Aristóteles dedica un generoso espacio del libro II de la *Retórica* para especificar los usos y utilidad de las sentencias. Está obligado a hacerlo, ya que, en tanto aseveración universal, la máxima es esencialmente constitutiva de los entimemas.[79] Se refiere más precisamente a una 'teoría de máximas', en lugar de al 'estilo sentencioso', como suele interpretarse en *Fedro*. La tradición retórica guardará para este significante el sentido de una 'colección de máximas', al estilo de Plutarco (*Cato Major* 2) o de la *Suda* (*s.v. Teognis*).

La *brachylogía* o brevedad del discurso es tradicionalmente opuesta al *makròs lógos* o grandilocuencia y es mencionada en repetidas situaciones donde Platón pone en escena a Sócrates en confrontación con un sofista.[80] En general se lo considera un recurso engañador, ya que los sofistas parecen haber hecho largos discursos para desviar la atención y así debilitar a sus contrincantes. Testimonios como el de Plutarco (2.153e) y Demetrio (*Eloc.* 243) hacen pensar que ciertos tratados de retórica posteriores se apropiaron del tema.

Para concluir, la *orthoépeia*, corrección en la dicción o estilo

76 Véase 80A24, A27, A28 y A29.
77 Solamente registrada en *Fdr.* 266.
78 Unico registro en *Fdr.* 267c y 269a.
79 Especialmente 1394a19-ss.
80 Plat. *Prot.* 343b, *Gorg.* 449c, etc.

correcto, es utilizado después de Platón con este mismo significado por Dionisio de Halicarnaso[81] y será incorporado a la tradición retórica que llega hasta Quintiliano (*Inst.* 1.6.20). A pesar de que ciertos testimonios atribuyen su invención a Pródico, es el personaje histórico Protágoras quien parece haberse preocupado verdaderamente por la utilización 'correcta' del lenguaje,[82] como Platón deja ver en el pasaje de *Fedro*.

4. El texto de Aristóteles

La sistematización hecha por Aristóteles en su *Retórica* (1414a32-1420a10) evidencia no poca elaboración del propio filósofo, y ella será realmente la fuente primaria de toda la tradición de la teoría retórica. Como puede verse en el cuadro que retoma sus líneas de desarrollo, la organización de las partes del discurso no innova en lo esencial lo establecido anteriormente, transmitido por Platón y fijado más firmemente -al menos según la convicción de la mayoría de los críticos- por la obra de Isócrates.[83] Su versión pretende una simpleza mayor que las anteriores y establece como imprescindibles sólo dos momentos del discurso: el establecimiento de los hechos (*prágmata*) y la demostración (*apódeixis*). Sin embargo, Aristóteles se ve obligado a reformular estas dos partes de acuerdo con el léxico utilizado ya habitualmente para mencionar tales partes del discurso, de modo que habla de exposición (*próthesis*) y persuasión (*pístis*) como sus componentes obligatorios.

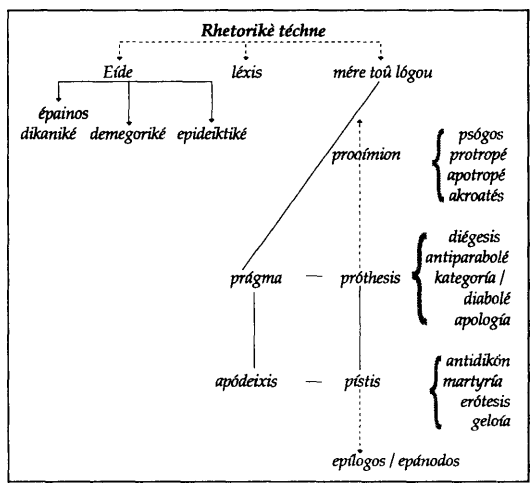
A éstas agrega la narración (*diégesis*) y los testimonios (*martyría*), partes que -asume- se pueden introducir con un exordio y terminar con un epílogo o una recapitulación, todos éstos elementos más o menos prescindibles de acuerdo con el tipo de discurso y de estilo retórico de que se trate. De estos términos, la historia ha guardado para la técnica oratoria *apódeixis* y *próthesis*. El primero se ha utilizado posteriormente con el signifi-

81 *Dem.* 25.

82 Véase DK84A16, 80A24, A25, A29, etc. Adicionalmente, y a propósito de la elaboración del léxico propio de la oratoria, los mayores testimonios sobre un trabajo de reflexión técnica pertenecen a este sofista. Véase DK84A1, A27, A28. Sobre este problema, puede consultarse además el capítulo 4.II referido a Antístenes.

83 Contemporáneo de Platón, Isócrates contribuyó también seguramente a fijar un léxico retórico y a esclarecer su significación. Nos restringimos aquí a Platón y a Aristóteles debido a los límites de nuestro trabajo, priorizando los aportes de estos filósofos que han claramente marcado el camino de la reflexión retórica. Señalaremos, sin embargo, los puntos en que sea significativa la intervención isocrática.

cado de 'prueba', y en los tratados latinos se lo caracteriza como un *epicheírema* ('silogismo dialéctico' para Aristóteles, 'argumento' en los usos tardíos) incompleto (fragmento 31 de Cecilio) o como la parte del *epicheírema* que contiene precisamente la prueba (Quint., *Inst.* 5.10.7). En el caso de *próthesis*, el término tiene un significado en su uso corriente –'proposición', 'acción propuesta'-, pero en su relación con los discursos y la argumentación adquiere la significación de 'tema propuesto para discutir', 'caso para la ley', 'tema de un discurso o escrito en el que se puntualiza la ocasión, la persona, etc.'. Se lo ha utilizado también como sinónimo de *epídeixis* y, en un silogismo, toma el lugar de una declaración preliminar del hecho (probada o no) a partir de la cual comienza la inferencia. Tanto *próthesis* como *thésis* han tenido un contenido y un uso filosófico muy marcado y han formado parte de los sistemas teóricos de la retórica de las escuelas peripatética y académica (Cic., *de Orat.* 3.109-110; Theon, *Prog.* 2.69, 1.4; Quint., *Inst.* 10.2.25; etc.).



Aristóteles repasa ejemplos de los recursos utilizados por los sofistas y oradores, especifica la naturaleza de las partes y lo conveniente a sus objetivos. Al agregar en su desarrollo *protropé* -consejo-, *apotropé* -disuasión- y *tà pròs tòn akroatén* –disculpas al auditorio- pone nombre a la orientación que tomará un exordio de acuerdo con la intención que tenga de poner al auditorio en una u otra disposición. Estos términos no adquirirán un contenido semántico diferenciado en su teoría retórica, vale decir que no hay mayor elaboración sobre ellos y no serán guardados

por la tradición. Lo mismo puede decirse sobre *diabolé* 'calumnia' y *geloía* 'burlas'. Contrariamente, la *erótesis* 'cuestionamiento', que parece estar ligada a una práctica sofística, se ha integrado a la técnica, ha ganado un contenido especializado en la retórica tardía. Conformará para ella la terna *epeótesis* –pregunta retórica, ya que queda respondida por el hablante- y *pýsma* –pregunta que requiere una explicación adicional (Alex., *Fig.* 1.22)-. Por lo demás, en el apartado correspondiente a *Fedro* ya hemos señalado las pocas innovaciones semánticas introducidas en la explicación del léxico de *Retórica*.

Como se ve en el gráfico precedente, los puntos principales de *Fedro* se retoman y definen con más detalle, a la vez que se engrosan con léxico complementario, explicaciones y ejemplos abundantes. La organización de los *mére toû lógou* aparece inscripta, además, en un panorama mucho más amplio de los elementos que ocupan a la técnica: las formas o géneros de la retórica (los tres *eíde*: *dikaniké, demegoriké* y *epideiktiké*) y la expresión (*léxis*). La retórica se compone de tres elementos básicos, agrega Aristóteles desde el inicio, y los tres merecen un análisis equitativo: el carácter de quien habla, la disposición del auditorio y el discurso mismo, en tanto tales determinaciones modifican sustancialmente la perspectiva del análisis. El filósofo profundiza la idea, ya bosquejada por Platón en *Fedro*, de la necesidad de conocer la psicología del auditorio para que el discurso sea efectivo. Así, hace del libro II un ensayo de psicología, en el que las reflexiones filosóficas se apartan no pocas veces de la especificidad de la retórica concebida como técnica pura del discurso. Pero aun dejando estos aspectos de lado, la complejidad del desarrollo teórico global es notoriamente diferente de las fuentes anteriores. El hecho de partir de una tripartición de la técnica retórica obliga a Aristóteles a triplicar las observaciones sobre cada una de las partes y componentes del discurso. Así, no todo discurso tendrá imperativa necesidad de contar con la totalidad de las partes enumeradas, como se ejemplifica claramente en lo que referimos respecto del exordio. En los discursos políticos, por ejemplo, se sabe cuál será el tema y su desarrollo se hace superfluo. Pero habrá que puntualizar que en los discursos jurídicos, contrariamente, el exordio pondrá al público en conocimiento del asunto. Contamos recién aquí, entonces, con diferentes estratos de análisis que podrían sintetizarse como sigue: a. orador – auditorio – discurso; b. géneros de la oratoria – expresión – par-

tes del discurso; c. partes necesarias en todo discurso y circunstancia – partes necesarias sólo en algunos géneros – partes accesorias en todo discurso y circunstancia.

5. Algunas Conclusiones

Comenzamos nuestro trabajo con la idea de que la invención o la resemantización de un grupo de nombres es un acto de dotación de identidad a una actividad técnica que, hasta el momento, no tenía dicha especificidad. No se trata solamente de una 'etiqueta' agregada al objeto, sino que supone la determinación de cómo se percibe y se piensa la realidad y la organización de sus elementos constitutivos, reflejada en la articulación de un léxico fundado en una red de significaciones y organizado en una cierta red léxica. La creación o resemantización de términos se produce frente a la necesidad de la mención, y la nueva producción se crea a partir de los elementos ya existentes en la lengua.

En el caso de la retórica, hemos visto que su *status* técnico no debió surgir sino hasta el siglo IV a.C. El proceso fue lento y parece posible marcar al menos tres puntos claves en su historia: un momento *arcaico*, en el que la valoración de la palabra se hacía manifiesta, pero quedaba asimilada a un grupo de cualidades propias de la nobleza y de la sabiduría general adscripta al hombre poseedor de *kalokagathía*.

Un segundo momento o fase *primaria* en la que el discurso comienza a verse como un instrumento poderoso y poseedor de una lógica escindida de la verdad, pero no por eso menos valioso. En el siglo V a.C. los pensadores comienzan a tomar conciencia de que es posible maximizar la persuasión, si se fijan ciertas formalidades en el proceso de producción discursiva. Pero es sólo el comienzo de la tecnificación o, para decirlo con mayor exactitud, una fase preparatoria caracterizada por una actividad aún básicamente irreflexiva, mecánica, repetitiva y formular; el ejercicio se reducía básicamente a recopilar exposiciones ya hechas o parte de ellas, más que a elaborarlas, y se las repetía acríticamente en nuevas situaciones de corte similar a aquellas en las que ya habían sido efectivas. Por otra parte, el valor del discurso, tal como lo han visto los sofistas y oradores del siglo VI y V a.C., no es en absoluto el percibido por Homero, para quien no parece ponerse en juego allí el poder de dominar, sino la capacidad para llegar a un objetivo de la manera más sabia. Pero, aun-

que la percepción que comienza a tenerse de la oratoria en el siglo V a.C. es sin dudas paradigmáticamente diferente de la arcaica, no llega aún a un estadio cabal de técnica.

La fase de la técnica retórica *propiamente dicha* será resultado de la actividad de los filósofos, especialmente de Platón y de Aristóteles, que analizaron y sistematizaron la rígida práctica anterior, y crearon reglas tendientes a autonomizar la argumentación de las fórmulas y a colocarla en el marco de sus principales elementos constitutivos reales: los recursos internos del lenguaje y del discurso, las motivaciones del orador y la psicología del auditorio.

La necesidad de Platón por diferenciar su actividad de la de los 'técnicos en discursos' y de los sofistas lo impulsó a inventar un nombre bajo el cual rotular lo que debía quedar apartado de la filosofía. El serio peligro de confundir la filosofía con la política o la proliferación de argumentos coherentes, pero moralmente decomprometidos, lo llevaron a colocar un título a la actividad oratoria, para así poder llamar claramente a cada una por su nombre. No fue Platón, sin duda, el único actor en la fundación de la técnica, pero desarrollos como los de *Gorgias* y *Fedro* son prueba de su responsabilidad en el proceso, de la delimitación del campo, del establecimiento de un método y un vocabulario propios. Por otra parte, el proceso iniciado formalmente por los maestros siracusanos habría tenido, junto con Platón, otros dos personajes remarcables por sus aportes: Gorgias y Protágoras.

Una vez comenzadas las discusiones acerca del límite entre la retórica, la sofística y la filosofía con su requisito dialéctico, Aristóteles sienta para siempre sus bases, no sólo porque marcó de manera definitiva su campo léxico y plasmó por primera vez una clara diferencia teórica entre su ámbito y el de la filosofía, sino porque su análisis y sistematización convirtió lo que quedaba de intuición en teoría. Una teoría que, sin embargo, no es "simply categories in an abstract system of classification of rhetorical discourse but a restatement of the sophists' earlier realization that rhetoric shapes and is shaped by people's responses to circumstances (deliberative), their engagement in symbolic competiton (forensic), and their participation in verbal exhibitions (epideictic)".[84] Ampliando el incipiente campo léxico existente hasta entonces, Aristóteles com-

84 J. Poulakos (1995:176).

pleta el panorama de la oratoria en una conjunción teórica y práctica, que da derecho a que la retórica sea reconocida desde entonces indiscutiblemente como técnica.

Recursos intrumentales

Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, OUP, 1992 (reed. 1940^{9})
Bailly, A. *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette 1950^{16}
Smyth H., *Greek Grammar*, Harvard, HUP, 1984

Bibliografía primaria

Aristóteles, *Retórica*, trad. Q. Racionero, Madrid, Gredos 2001 (reimpr.)
AAVV, *Los Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, Madrid, Gredos 1991.
Homero, *Ilíada*, Madrid, Cátedra 2000 (reimpr.).
—, *Odisea*, Madid, Cátedra, 2000 (reimpr.).
Isócrates, *Discursos* I, trad. y notas Juan Guzmán Hermida, Madrid, Planeta-De Agostini, 1998.
Platón, *Protágoras*, trad. C. García Gual, Madrid, Planeta 1998 (reed.).
—, *Protágoras*, trad. esp. U. Schmidt Osmanczik, México, UNAM, 1994.
—, *Gorgias*, traducción U. Schmidt Osmanczik, México, UNAM.
—, *Gorgias*, Madrid, Gredos, 2001 (reimpr.).
—, *Fedro*, Madrid, Planeta-De Agostini, 1998 (reed.),
G.J. De Vries, *A Commentary on the* Phaedrus *of Plato*, Amsterdam, Adolf. M. Hakkert 1969.
The Older Sophists. A Complet Translation by several hands of the Fragments in Die Fragmente der Vorsokratiker ed. By Diels-Kranz, ed. By R. Kent Sprague, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1972. (reimpr. 2001).

Secundaria

Anderson, Dean (2000) *Glossary of greek Rhetorical Terms Connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximander to Quintilian*, Leuven, Peeters.
Capra, Andrea (2001) *Agòn lógon. Il « Protagora » di Platone tra eristica e commedia*, Milano, LED.
Cassin, Barbara (1986) *Le Plaisir de parler*, Paris, Les Editions de Minuit.
—(1995) *L'Effet Sophistique*, Paris, NRF Essais.
Calvo, Tomás (1992) "Socrates´ First Speech in the *Phaedrus* and Plato´s Criticism of Rhetoric", en L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia.
Cole, Th. (1991) *The origins of Rhetoric in Ancient Greece*, London, John Hopkins Univesity Press.
Chantraine, P. (1956) *Etudes sur le vocabulaire grec*, Paris, Klincksieck.
De Meyer, L. (1997) *Vers l'invention de la rhétoique*, Louvain-la-Neuve, Peeters.
Dupréel, E. (1948) *Les Sophistes*, Neuchâtel, Ed. du Griffon.
Guthrie, W. K. C. (1990) *Historia de la Filosofía Griega*, vols. III y IV, Madrid, Gredos.
—(1971), *The Sophists*, Cambridge, CUP.
Havelock, Eric (1996) *La musa apende a escribir*, Madrid, Paidós.

Iglesias Zoido, Juan Carlos (2000) "Oratoria, retórica y escritura en Grecia", *Cuadernos de Filología* 10.
Kahn, Ch. (1988) "Socrates and Protagoras in the *Protagoras*", en *Méthexis* 1.
Kennedy, G. (1994) *A new History of Classical Rhetoric*, Princeton, Princeton University Press
Kerferd, G. (2000) *Le mouvement sophistique*, Paris, Vrin.
Lasa, Dolores (1997) *Iniciación a la lexicografía griega*, Madrid, Ed. Clásicas.
Lehmann, A. - Martin-Berthet, F. (1988) *Introduction à la lexicologie. Sémantique et morphologie*, Paris, Nathan.
Martin, E. (1993) *Reconnaissance de contextes thématiques dans un corpus textuel. Eléments de lexico-sémantique*, Paris, Didier Erudition.
Nightingale, A. (1995) *Genres in Dialogue. Plato and the construct of Philosophy*, Cambridge, CUP.
Pernot, L. (2000) *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Livre de Poche/Série Antiquité.
Poulakos, John (1995) *Sophistical Rhetoric in Classical Greece*, South Carolina, Univ. South Carolina Press.
Rodríguez Adrados, F. (1975) "El campo semántico del amor en Safo", en *Estudios de semántica y sintaxis*, Barcelona, Planeta.
Rossetti, Livio (ed.) (1992) *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia.
Schiappa, Edward (1991) *Protagoras and Logos*, Columbia, University of South Carolina Press.
—(1999), *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, London, Yale University Press.
Solana Dueso, J. (ed.) (1994) *Dissoi Logos. Textos Relativistas*, Madrid, Akal.
—(1996) *El camino del Agora*, Zaragoza, Prensas Universitarias.
Tordesillas, A. (1992) "*Kairos* dialectique, *kairos* rhetorique. Le projet platonicien de rhétorique philosophique perpétuelle", en Livio Rossetti (ed.), *Understanding...* ; pp. 77-92.
—(1995), "Le point culminant de la métrétique", en Ch. Rowe (Comp.), *Reading the* Stateman. *Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia.
Trédé, M. (1992) *Kairós. L'à propos et l'occasion*, Paris, Klincksieck.

Oralidad, escritura y retórica en "Sobre los que escriben los discursos escritos o Sobre los sofistas" de Alcidamante de Elea

Luis A. Castello

1. Introducción

El alegato de Alcidamante de Elea *Sobre los que escriben los discursos escritos o Sobre los sofistas*, propulsor de una retórica que se ajusta a las solicitudes del *kairós*, a las demandas puntuales de la vida pública ateniense, puede ser interpretado como una nueva instancia de la tensión entre oralidad y escritura que, a la sazón, se inclinaba definitivamente por la praxis letrada en desmedro de una oratoria basada en la espontaneidad de la improvisación. Precisamente por esto cobra especial relevancia el programa de este maestro de retórica, porque mientras que por un lado argumenta a favor de la ineficacia del discurso escrito en la asamblea o en el foro, reconoce por otro que la insuprimibilidad de la escritura está fuera de discusión –y, de hecho, es claramente conciente de que es el medio por el cual sus ideas pueden ser difundidas–.

Según se ve, presentadas así las cosas, la situación adolece de un paradójico esquematismo. Y efectivamente esa es la impresión que surge de un primer nivel de análisis: hay severos argumentos para descalificar la eficacia de librar a la audiencia un discurso previamente memorizado que habrá de develarse ineficaz frente al dinamismo que requiere una situación concreta (desde la torpeza que sobreviene al incurrir en olvido hasta la imposibilidad de medir las expectativas del público); sobran las razones, en cambio, para afirmar la convenien-

cia del discurso oral improvisado (el olvido de un *enthýmema* es fácilmente subsanado en el fluir espontáneo; el repertorio es inmediatamente adecuado a los oyentes; una réplica de la otra parte puede ser al punto contrarrestrada). Sin embargo, insistimos, la técnica del *gráphein*, del escribir, no está ausente en la presentación de esta propuesta.

La contradicción se habrá de resolver en un segundo nivel de análisis, que presupondrá un estudio léxico de los términos asociados al *autoschediázein*, a efectos de delimitar el auténtico sentido que Alcidamante otorga a 'improvisar' que, contrariamente a lo que intuitivamente tendemos a suponer, **no** implicará, en la etapa de elaboración del discurso, la ausencia de una instancia escrita. Claro que esta técnica creativa es relegada por Alcidamente a un segundo plano, desdibujándose bajo la insistencia puesta en la *performance*, pero que de todas formas algunos indicios insoslayables dejan entrever, a pesar de la manifiesta intención de ocultamiento por parte del autor, de cuyo móvil ensayaremos oportunamente una interpretación. La índole estructural del abordaje léxico que se habrá de emprender traerá a cuenta también el campo semántico del *gráphein*, ya que en la oposición con el campo del *légein* 'hablar' –hiperónimo que comprende naturalmente a *autoschediázein* como uno de sus hipónimos- surgirá la exacta dimensión del polémico ensayo alcidamánteo.

A continuación se señalará sucintamente el panorama de la tensión entre oralidad y escritura en época del *SDE* [1] **(2)**, para analizar en un segundo paso la forma en que esta polémica estructura el léxico del opúsculo **(3)**. El tercer momento corresponderá a la interpretación de la propuesta de Alcidamante, quien propugna una peculiar *téchne rhetoriké* caracterizada por el rol subordinado de la escritura, frente a un discurso espontáneo que se ofrece como seguro garante del triunfo (*euporía*), en la situación concreta (*kairós*) del debate político o la causa judicial **(4)**.

1 *SDE: Sobre los que escriben los discursos escritos o Sobre los sofistas* (*Perì toùs graptoùs lógous graphónton è Perì tôn sophistôn*). La pleonástica insistencia del *gráphein* en la primera parte del título despertó en Radermacher la sospecha de una interpolación. Véase Avvezù (1982:72).

2. La tensión entre oralidad y escritura en la época del *SDE*

2.1. Para la época del *SDE*[2] el avance de la escritura en todos los ámbitos de la cultura, tradicionalmente de base oral, era una evidencia incontestable. De todas formas el impacto de esta técnica de la comunicación se prolongará todavía, al punto que Platón, dos décadas después del *SDE*, en su famoso mito sobre el origen de la escritura (*Fedro* 274c-276b), nos retrotrae a un estadio en que la sociedad no alfabetizada se enfrentaba polémicamente con esta naciente técnica de la comunicación. De alguna manera, tanto el *SDE* como la legendaria historia platónica del rey Tamus y su súbdito Teut cierran una parábola que Hesíodo en la *Teogonía* había abierto en la primera mitad del siglo VII: en su famoso Proemio (vv. 1-115) las Musas se presentan ocupando el sitial de la misma divinidad, y son hijas de Mnémosine, es decir de la Memoria. El lugar de honor que ocupan es el reflejo del rol que una vez desempeñaron en la transmisión oral, pero que el avance de la cultura escrita comienza a desplazar.[3]

Pero tiene que ser diferente la perspectiva en la cual es enfocado el fenómeno de la escritura de un extremo a otro del arco temporal: la "Invocación a las Musas" es la resonancia de la reciente introducción del alfabeto en la cultura griega[4], las obras de Alcidamente y Platón, en cambio, son testigos de la definitiva imposición de la producción escrita en todos los do-

2 Alrededor del 390 a. C. La referencia es el *Contra los sofistas* de Isócrates, que muy presumiblemente responde al escrito de Alcidamante, y que permite ser fechado en torno a ese año, dado que es la obra aludida en un pasaje de *Antídosis*, "cuando comencé a dedicarme a esta actividad divulgué un discurso escrito en el que dejaba claro que criticaba a quienes hacen promesas excesivas y exponía mi propia opinión" (193). La relación del *SDE* frente a la obra de su rival puede ser conjeturada a partir del cotejo de ambos escritos (compárese *SDE* 1-2, 15 con *Contra los sofistas* con 9, 11, 13, 30, y *Panegírico* 11ss.). De todas formas, es lícito suponer que los métodos de enseñanza de ambas escuelas eran mutuamente conocidos, de manera que la polémica pudo haberse originado indistintamente por cualquiera de las dos partes (véase O'Sullivan; 1992:23-31).

3 Véase Notopoulos (1938) y Havelock, que lo sigue (1994:101-115).

4 Posiblemente alrededor del 800 a. C., a contar con los primeros testimonios epigráficos, datados *c.* 775 a. C. El lugar de origen que cuenta con más consenso es la localidad de Al-Mina, identificada con la colonia griega de Posideion, a orillas del Orontes, en el norte de Siria, y fundada a fines del siglo IX a. C. Véase Cortés Copete (1999: 39-41). Con respecto al mundo homérico, no hay evidencia de que los *sémata* que Belerofonte llevó al rey de Lidia formasen una verdadera escritura (*Ilíada* VI, 168-170). Esta única referencia a un mensaje fijado 'en una tablilla doble' (*pínaki ptuktôi*) quizá deba ser interpretada, a lo sumo, como formando parte de un 'semasiographic system', en el sentido de Haas (Sampson; 1985:29).

minios del saber. Y por eso mismo ha de verse en su reparo a la aceptación acrítica de la técnica gráfica una profunda intuición de las consecuencias problemáticas de la universalización de la escritura. Y si bien esto es especialmente válido para Platón, también puede extenderse esta afirmación al *SDE*, y juzgar que su crítica va más allá de una mera propuesta para limitar la injerencia de la producción escrita en la disciplina retórica, para alcanzar las fronteras de la interacción entre pensamiento y modalidad de comunicación. Un breve encuadramiento del contexto ateniense del primer tercio del siglo IV a.C., en lo que a la vigencia de la palabra viva respecta, dará cuenta de cómo fue posible un alegato de las características del que nos ocupa, en una época en la cual la acmé de la oralidad había irremediablemente concluido.

2.2. En el capítulo 12 del libro III de la *Retórica* aristotélica, en oportunidad del tratamiento final de la doctrina de la *léxis*, se presenta la división de los géneros oratorios en base a la clase de expresión (1423b3ss.): a la *léxis* hablada se le atribuye el ámbito de los debates, a la escrita (*graphiké*) el género epidíctico, considerado adecuado para la lectura (1414a18). Pero lo que cobra especial relieve para nuestra perspectiva es la clasificación que se efectúa a su vez sobre el discurso oral, es decir la oratoria política (*demegoriké*) y la oratoria forense (*dikaniké*),[5] que nos delinea el amplio espacio institucional en que se desarrollaba la oralidad en los tiempos de Alcidamente, es decir la amplia **vigencia** del canal sonoro de transmisión del mensaje, incluso en un estadio en el que la alfabetización, según venimos argumentando, se imponía definitivamente en la sociedad griega.[6]

Un ejemplo del ámbito de ejercicio de la palabra viva puede proporcionarlo el funcionamiento del jurado popular o He-

5 Los puntos de contacto con las doctrinas de Isócrates, en particular el ya citado *Antídosis* (§46-50), plantean el problema más general de una postura común de ambos autores frente a la concepción de la retórica en Platón. En términos generales, podemos seguir a Vallejo Campo (1994) cuando argumenta en torno a la ruptura que llevó a cabo Aristóteles en su concepción de la *téchne rhetoriké*, al rechazar la concepción monolítica de la *epistéme* platónica y desgajar de ella un ámbito propio para la razón práctica y los razonamientos en los que ha adquirido destreza el orador. En suma, se trata del espacio de la *práxis* y de la *poíesis* –y debe recordarse que la *téchne* es parte integrante de esta última-. Se da el caso, entonces, de que Aristóteles está más cerca en este aspecto de la tesis de Gorgias de que la de su maestro, según se desprende del célebre diálogo homónimo de Platón.

6 Hay un panorama en Harris (1991: 84-88) sobre la temprana circulación de los textos en Atenas.

liaía: esta institución forense estaba formada a fines del siglo V a.C. por seis mil miembros, elegidos por sorteo y distribuidos en diez tribunales, el principal de los cuales era, precisamente, el Heliaía, por el nombre de cuyos miembros (los *heliaistaí*) se designó por extensión a todos los jueces. Pero lo más importante a tener en cuenta es el lugar que en esta dinámica ocupaba el intercambio oral. Efectivamente, el tribunal ateniense no conocía fiscales oficiales. La acusación en cualquier caso, incluso en las que concernía a los intereses del estado o a la salvaguarda del orden establecido, podía ser sostenida por cualquiera que lo desease. Como principio se consideraba que los intereses y la seguridad del estado tenían que tocar por igual a todo ciudadano, y es por eso, precisamente, que se estaba obligado a salir en su defensa. Pero lo más importante, en conexión directa con el ejercicio retórico, estaba el hecho de que *tampoco existían defensores profesionales*, todo ciudadano tenía que defenderse por sí mismo; en los casos en que no se sentía en condiciones de hacerlo con suficiente eficacia, se dirigía a un especialista y aprendía de memoria el discurso que éste escribía para él. Este profesional es el *logógrafo*, 'redactor de discursos', y es claro que los alumnos que concurrían a las escuelas de renombrados maestros de retórica (como Alcidamante o Isócrates, o anteriormente Gorgias, mentor común de ambos), tenían en vista estos espacios institucionales como ámbitos de su futura labor profesional.

También el virtuosismo verbal era ejercido en ocasión de las fiestas, como los variados festejos que jalonaban el calendario oficial ateniense, sea en las Panateneas y sus *performances* de rapsodas (recuérdese el *Ion* de Platón), sea en las representaciones dramáticas y el concurso de canto coral ditirámbico en oportunidad de las Grandes Dionisias o Dionisias urbanas.

2.3. Según venimos adelantando, el *SDE* es una propuesta de fundar el discurso bajo la impronta del dictado de la ocasión, del *kairós*, y Alcidamante se ve en la necesidad de argumentar a su favor frente a otras concepciones de la *téchne rhetoriké*, que a instancias de debates semejantes se consolidará definitivamente tiempo después en la *Retórica* aristotélica, con el triunfo de una prosa especializada y con procedimientos de estilo ajenos a la propuesta de Alcidamante.[7]

7 La mayor parte de las citas de *Retórica* 1406a18-b11 provienen de Alcidamante, y

Según se sabe, el "mito fundacional" del nacimiento de la retórica en Grecia está centrado en la llegada de Gorgias a Atenas en carácter de embajador de su ciudad natal, Leontino, en Sicilia.[8] La visita de esta delegación –aunque no de Gorgias mismo– en 427 a.C. está mencionada por Tucídides.[9] De todas formas es difícil imaginar que el prolífico despliegue de la retórica posterior pudiera tener este origen puntual, habida cuenta de que la actividad de Protágoras, Hipias y Antifonte estaba ya en pleno desarrollo para esa fecha, como lo demuestra el interesante repertorio de oradores y sofistas que se lee en *Fedro* 266d-267d. Pero incluso no debe olvidarse que la tradición oratoria griega, más allá de la vertiente italiana representada por Gorgias, bien puede remontarse hasta Homero, y abrir así al debatido problema de si hay o no retórica en *Ilíada* y *Odisea*.[10] De todas formas, el simbólico título de la obra retrospectiva *Certamen entre Homero y Hesíodo* encierra el antagonismo de dos *léxeis* enfrentadas, como también podemos encontrarlo en el debate de los dos poetas dramáticos de *Ranas*: la línea del *genus grande*, que arranca de Homero y que en la comedia de Aristófanes está representado por Esquilo –de base oral, que confluiría en Gorgias, y la del *genus tenue*, que se encarna en el rol de Eurípides, y que podemos identificar con los cultores de una estilística con base en la escritura.[11] La vertiente gorgiana se continúa en Alcidamante, y la identificación llega al punto de que, según el testimonio de *Suda* i.535, pasa por haber sido el sucesor de la escuela a la muerte del maestro, de manera que la tradición sancionó una dependencia mayor de Alcidamante con respecto a las enseñanzas de Gorgias que la que atribuyó a Isócrates, el otro famoso condiscípulo de éste. Y efectivamente el *SDE* se enfrenta al *Contra los sofistas* como un postrer momento de la antigua polémica, que habrá de inclinarse definitivamente por el triunfo del *technítes*, del *poietés* o 'hacedor de discursos' en términos de Alcidamante, relegando a segundo plano al *deinòs rhétor*, que brilla en la *performance* del discurso espontáneo frente a la audiencia.

figuran allí como ejemplos de estilo *psychrón* o 'estéril' –los latinos lo tradujeron como *frigidum* o *insulsum*-. Analizar el alcance de esta crítica es complejo, véase Avvezù (1982: XI-XIII) y Muir (2002: 88-90). De todas formas hay más datos en el Apéndice II y en la nota 19 del presente trabajo.

8 Y pasaba por ser uno de los discípulos de Córax y Tisias, creadores del nuevo arte (Cicerón, *Brutus* 46ss.).

9 VIII 68. En cambio sí lo menciona Platón en el *Hipias Mayor* 282b.

10 Véase Iglesias Zoido (2000).

11 O'Sullivan (1992:106-152).

3. El alegato del *SDE* : entre la oralidad y la escritura

3.1. En conexión directa con su contenido se encuentra la *forma* literaria del *SDE*: este singular ensayo no es un discurso realmente pronunciado –su estructura es de otra naturaleza y, por lo demás, no hay indicios de una audiencia real o imaginaria-, pero tampoco es un ejemplo de cómo improvisar un discurso en un caso concreto, qué léxico es el más adecuado, y qué argumentos convienen. La idea más aproximada tiene que encontrarse en un tipo de texto de difusión pública que un orador hace del programa de su escuela, en la intención de atraer alumnos a sus cursos de retórica. [12] Una propuesta, en suma, que garantiza al discípulo el éxito (*euporía*, 13 y *passim*) en los asuntos públicos, el progreso en el aprendizaje (*semeîa tês epidóseos*, 32), e incluso la utilidad para la propia vida (*têi chreíai toû bíou*, 34). De esta promisoria meta sólo se nos adelanta que habrá de alcanzarse por una optimización del discurso espontáneo, destacándose nítidamente del discurso que se expone memorísticamente en base a un texto previamente escrito –el cual es severamente criticado-. Sin embargo, como adelantamos, la técnica de la concepción misma de ese discurso improvisado está celosamente velada.

El *SDE* es no solo la más temprana de las obras conocidas de Alcidamante, sino una de las dos conservadas en su totalidad. El resto son solo fragmentos y conjeturas más o menos plausibles sobre su contenido.[13]

3.2. El alegato se abre con un claro tono polémico que, sin proponerse crear la impresión de un imaginario discurso judicial, según dijimos más arriba, recrea sin embargo la atmósfera del foro: el autor se propone emprender la acusación contra los discursos escritos (*epicheiréso kategorían poiésasthai tôn graptôn lógon*) de aquellos que, poseedores tan solo de esta habilidad técnica, reivindican el conocimiento total de la retórica, y en su vanidad se creen sofistas, cuando el título más justo sería el de poetas, es decir de meros hacedores de discurso (1,2). Podemos decir que la crítica al discurso escrito ocupa el centro de la obra

12 Y es en este tipo de difusión donde se encuentra el legítimo valor de la escritura para Alcidamante (*SDE* 31). Véase el Apéndice I con la traducción total del *SDE*, inédita en castellano.

13 Para una reseña de las obras que con cierta probabilidad podemos atribuir a Alcidamante, véase el Apéndice II (con algunas conjeturas biográficas sobre el autor que se pueden inferir de las mismas).

(3-28), y con variados, ricos y hasta ingeniosos argumentos, se extiende hasta el inicio de la conclusión en la cual, curiosamente, asistimos al comienzo de una especie de palinodia que pretende ajustar los excesos de un juicio negativo sobre la escritura, que podrían desprenderse de una mala interpretación de los dichos anteriores (29-33). Así las cosas, en el último apartado de la obra se vuelve a las ventajas del discurso improvisado, pero que reviste, como resultas de la mediación que se acaba de efectuar, un carácter evidentemente problemático (34).

3.3. El peso de las razones dadas en la parte principal del tratado para justificar la inferioridad del discurso escrito de antemano y luego repetido de memoria frente al improvisado es, efectivamente, abrumador: es una técnica a la mano de cualquiera, pero el hablar en el acto sobre lo que el azar presenta supone una naturaleza y una educación especiales (3-4); por eso mismo es de suponer que, para el que sabe hablar, el tránsito al escribir le será llano, como ocurre en general con una capacidad que de lo arduo se vuelve a lo más fácil (trátese de un peso, de un corredor, de un ejercitado de tiro), pero en la situación inversa no estamos a la recíproca, y así, con los que son prácticos en escribir, nadie aseguraría que a partir de esa habilidad serán también capaces de hablar bien (5-8). También el sosiego -o dilación- (*scholé*) que es la condición de la técnica letrada se opone al *kairós*, a la inmediatez requerida por los que se dirigen al pueblo y por los que litigan (*demegoroûsi kaì dikazoménois*): podría darse la situación ridícula de uno que al llamado del heraldo para tomar la palabra fuera presuroso a la tablilla de escritura para componer y memorizar un discurso. La cosa llega al punto de que hasta los que escriben tratan de remedar el discurso espontáneo, habida cuenta del mayor crédito de que goza éste entre la audiencia (9-13). Es que incluso la memorización previa de un discurso deja una impresión de incoherencia en el momento de ser pronunciado: dado que siempre una dosis de improvisación es necesaria en cualquier asunto, el cambio de registro entre lo previamente estructurado y lo dicho en el acto será tan notorio, que el orador atraerá hacia él la crítica, cuando unos temas parezcan más próximos a la declamación o a la exhibición rapsódica, y otros insignificantes y triviales frente a la precisión (*akríbeia*) de aquéllos. Al tener su mente llena de perplejidad y alboroto (*aporía kaì thórybos*), semejará a los encadenados que, una vez en li-

bertad, no pueden abandonar el paso con que les era antes forzoso marchar (14-17). La memorización, por su parte, también es una cosa ardua: no se trata solo de recordar unos pocos argumentos (*enthymémata*) como en los discursos improvisados, sino que hay que aprender también palabras y sílabas, que son muchas y comunes, y con poca diferencia entre ellas, y además para quienes se presentan con un texto previamente elaborado no les es fácil como a los que hablan en el acto disimular el olvido, sino que los invade el extravío y la búsqueda de palabras, y frecuentemente con un silencio interrumpen su discurso, y esta perplejidad se presenta como indecorosa, ridícula y difícil de remediar (18-21). Y si uno toma en cuenta las inclinaciones de los oyentes, los que improvisan se sirven mejor de ella que los que dicen textos escritos, pues estos últimos oradores hablan más largamente que lo esperable, o bien cuando el público quiere oír incluso más, concluyen sus discursos con antelación, y no pueden, como los que pronuncian discursos no escritos, estructurar como propios los argumentos que en la ocasión surjan de la parte contraria (22-26).

Al discurso escrito, por último, se le niega el derecho de ser llamado siquiera discurso (27-28): su estatus es el de imágenes (*eídola*), figuraciones (*schémata*), e imitaciones (*mimémata*) de discursos; los discursos fijados en la letra semejan estatuas de bronce o animales representados frente a los cuerpos verdaderos, y pueden producir gozo a la contemplación pero ninguna utilidad (*chrésis oudemía*) a la vida de los hombres. El discurso que es pronunciado en el acto, en cambio, está animado (*émpsychos*) y vive (*zêi*), y es semejante a los hechos y a los verdaderos cuerpos.

3.4. La radicalización de las razones presentadas deja, sin embargo, abierta la contradicción. ¿Cómo es posible, en efecto, justificar entonces el medio por el cual el autor nos hace conocer sus ideas, que es, precisamente, la técnica letrada que así fue denostada? A lo cual hay que agregar una implicación que parece desprenderse de la crítica a la escritura, la de que no se admitiría su injerencia en *ningún momento* del proceso de la comunicación en una oratoria como la que aquí se presenta. Alcidamante es conciente del primer punto, y abre entonces la conclusión matizando los alcances de lo dicho hasta el momento –y dejando deslizar algunos indicios para la interpretación del segundo punto-.

> **(29)** Quizás alguien podría decir que es ilógico acusar la eficacia de la escritura, y hacer uno mismo ostensivos discursos públicos por medio de ella, y criticar esa actividad, por la cual uno se dispone a tener buena reputación entre los griegos, e incluso elogiar los discursos improvisados, mientras uno ocupa su tiempo en la filosofía, y creer más ventajoso el azar que la previsión, y más prudentes a los que hablan a la ligera que a los que escriben con dedicación. **(30)** Pero yo he dicho esas palabras en primer lugar no por despreciar enteramente la eficacia de la escritura, sino por pensar que ella es inferior a la improvisación

En primer lugar parece desprenderse que la oposición oralidad-escritura, tan marcada en el momento de la *performance*, según hemos visto, del acto mismo de la ejecución del discurso, tiene contornos más imprecisos fuera del *kairós*, del momento ajustado a la oportunidad. De hecho es el medio adecuado por parte del autor para las *epideixeis*, los discursos públicos por los cuales hace conocer el virtuosismo de su escuela a toda Grecia.[14] Además, no sería el caso de que alguien ocupado en la filosofía –nos dice desdoblándose en una genérica tercera persona-, elogie los discursos improvisados, es decir, que mal podría un orador que cultiva los estudios sistemáticos, metódicos (es el valor de *philosophía* en Alcidamante, es decir un uso no especializado), elogiar sin más el hablar espontáneo. Ya el actual opúsculo lo había asentado claramente desde el comienzo,

> **(1)** Dado que algunos de los llamados sofistas han descuidado la educación y la investigación y al igual que los simples ciudadanos son inexpertos en el uso de la palabra, pero que en su afán de escribir discursos y en mostrar a través de los textos su propia habilidad se vanaglorian y son engreídos en exceso (...)

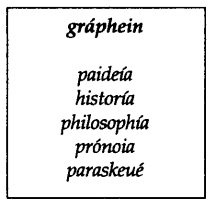
Es decir que él no descuida, como esos que se arrogan el nombre de sofistas, la educación (*paideía*) ni la investigación (*historía*), y está por lo tanto muy lejos de los simples ciudadanos (*idiôtai*).[15]

14 Y el presente programa podría ser un claro ejemplo de *epídeixis* (Muir –2000:29- prefiere la variante *apódeixis*, frente a Avezzù, que sigue a Bekker. Pero de hecho más adelante tenemos al verbo *epideíxo* –30- y nuevamente al sustantivo *tôn epideíxeon* –31-).

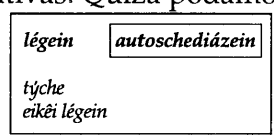
15 Lo que sabemos de su restante producción avala su labor como "hombre de letras" (véase Apéndice II).

Pero esta sección de su *epídeixis* nos dice algo más: no estuvo en su intención anteponer el azar (*týche*) a la previsión (*prónoia*), ni tampoco los que hablan a la ligera (*toùs eikêi légontas*) a los que escriben con dedicación (*metà paraskeuês graphónton*). Lo cual no es óbice para que en la síntesis con que se abre 30 se vuelva a asentar el rol secundario de la escritura frente al discurso improvisado (*cheíro tês autoschediastikês*).

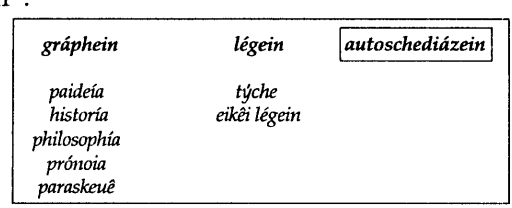
De lo dicho en 29 y en la primera parte del 30, y en conexión con el parágrafo introductorio, se desprende un campo semántico del *gráphein* formado por hipónimos positivos -que forma un contraste con lo que se vino asentando de 3 a 18- que es el siguiente:



En cambio, el campo del *légein* recibe un tratamiento ambiguo: parece que el hablar que se toma en consideración es el de un discurso sin un plan previsto, según lo que propicie el azar, y consecuentemente según lo que a uno le venga en gana. Sin embargo, se concluye otorgando el rol preeminente al discurso improvisado, de manera que su caracterización positiva no permite enrolarlo sin más en el campo del hablar, marcado con notas negativas. Quizá podamos graficarlo así.



La integración definitiva, por el momento, sería la siguiente, en la cual permanece abierta la exacta caracterización del 'improvisar'.



3.5. El final de 30 reitera términos ya adelantados también en la introducción de la obra, es decir la afirmación del autor de

que también él puede servirse con perfección de la escritura, y que no es cuestión de vanagloriarse de ello. Así tenemos

> además me valgo también del escribir no por destacarme en eso, sino por demostrar a los que se vanaglorian en esa actividad, que con poco esfuerzo nosotros seremos capaces de borrar y destruir sus discursos.

en correlato con

> emprenderé la acusación contra los discursos escritos, (2) no por sentirme ajeno a esa habilidad de ellos, sino por preciarme más de otros medios distintos y pensar que es necesario tomar el escribir como cosa accesoria del hablar.

A lo largo de 31 y 32 tienen lugar otras razones que hablan del buen uso que puede hacerse de la técnica gráfica, desde proveer el medio de que lleguen las enseñanzas de la escuela a discípulos alejados o que esporádicamente asisten a las clases, hasta hacer las veces de muestra de los progresos (*semeîa tês epidóseos*) que se van realizando en los estudios, y desde esta perspectiva la escritura es asimilada a un espejo que permite contemplar los progreso del alma. Incluso no falta la nota de vanidad personal –propia, por lo demás, de la época–:[16]

> Y además por la preocupación de dejar memoria de nosotros mismos y por sernos agradable la sed de honores nos empeñamos en escribir discursos. (32 *in fine*)

3.6. Pero será en el penúltimo apartado del tratado donde podremos continuar recabando datos para dimensionar adecuadamente el sentido de la oposición entre oralidad y escritura en la presente obra. Leemos en **(33)**:

1. Pero realmente ni siquiera es justo creer que exhortamos a hablar a la ligera, valorando la habilidad de improvisar en lugar de la de escribir.
2. Pues pensamos que es necesario que los oradores hagan uso de los argumentos y del orden según un plan previsto, pero que improvisen en la elección del léxico.
3. Pues no es tanta utilidad que ofrece la precisión del discur-

16 Véase, por ejemplo, Isócrates *Panegírico* 3, 12-14.

so escrito, cuanta es la adecuación que tiene al momento oportuno la elección de los términos dichos en el acto.

En 1. nos volvemos a encontrar con los términos polares de la oposición, es decir, el *légein* y el *gráphein*. Pero también con el *autoschediázein*, el improvisar, que, según podía desprenderse de lo visto anteriormente, *no* se identifica con el mero 'hablar' –a la ligera-, ni, por supuesto, con el escribir.

En 2. se le pide al orador que se valga de argumentos y orden, e incluso de un plan previo (*toîs enthymémasi kaì têi táxei metà prónoias*), y al parecer nos hallamos a las puertas de una contradicción con lo asentado en 29, cuando la *prónoia* fue opuesta al azar (*týche*), y enrolada entonces por nosotros en el campo del *gráphein*. Aquí se le pide al orador, modelo de la oratoria espontánea propuesta por Alcidamante, que se valga de una organización del discurso, que *sólo* puede satisfacer la escritura. Y así como en aquella oportunidad emergía el *autoschediázein* en una zona de sentido que no podía asimilarse a la de un *légein* negativamente caracterizado –ni a un *gráphein* que por principio está en las antípodas-, aquí también aparece el improvisar aislado, dado que su actividad se concentra *sólo* en la elección del léxico (*perì dè tèn tôn onomáton délosin autoschediázein*), mientras que se reserva la técnica escrita para fijar la estructura y los argumentos básicos del discurso en el momento de la creación.

Sin embargo, esta única actividad del improvisar está, por así decirlo, hipercaracterizada en 3. Efectivamente, 'los términos dichos en el acto' (una *variatio* por *autoschediázein*) son los que mejor articulan el *kairós*, el momento oportuno, de forma que ofrecen más utilidad que la que pueden ofrecer los discursos escritos y su precisión (*akríbeia*).

De todas maneras, en este complejo enfoque parecería que es el campo del *gráphein* el que sale enriquecido con la nueva caracterización que nos trae el texto, y si bien el improvisar gana la claridad de una denotación más precisa, ésta parece escasa para un alegato que pretenda defender una oratoria 'autoschediástica'.

gráphein	*légein*	*autoschediázein*
paideía	*týche*	
historía	*eikêi légein*	
philosophía		
prónoia		
paraskeuê		

El ensayo alcidamánteo se cierra con los términos de la parte 'fuerte' de la obra, es decir la de la crítica del discurso escrito, y si bien podemos aceptar que los parágrafos anteriores, constituidos en parte 'débil', dejaron un amplio margen para relativizar una crítica radical a la utilidad de la técnica alfabética, y de esta manera dieron satisfacción a uno de los interrogantes planteados en 3.4. –el de cómo era posible una crítica radical de la propia técnica comunicativa de la que uno se vale-, el segundo de los problemas planteados en esa oportunidad, el de la exacta medida de la intervención de la escritura en la *elaboración* del discurso improvisado –porque a esta altura de nuestra interpretación es imposible negar su incidencia- queda aún sin una respuesta satisfactoria. El *SDE* concluye así,

> **(34)** Por lo tanto quienquiera que desee llegar a ser un hábil orador y no un experto autor de discursos, y quiera valerse adecuadamente de la ocasión más que hablar con un léxico de forma precisa, y trate de tener a su favor la benevolencia de la audiencia más que su recelo por antagonista, y quiera además que se presente ante ella un intelecto flexible, una memoria rica de recursos, y un olvido que pase inadvertido, y esté dispuesto a adquirir la habilidad de los discursos adecuada a las necesidades de la vida, ¿ése no se tomaría naturalmente el mayor cuidado en improvisar siempre y en toda circunstancia, y tomándose la escritura a modo de diversión y de cosa accesoria no sería juzgado entre los que piensan bien como uno que piensa bien también?

4. Una interpretación del *SDE*

4.1. Efectivamente este parágrafo final retoma la oposición oralidad – escritura bajo la perspectiva polarizada con que fue

descrita de 3 a 26, distribuyéndose los lexemas bajo los sendos hiperónimos de *rhétor deinós* y *poietès lógon hikanós*, es decir entre las prácticas del orador hábil, agente de la retórica que la escuela promete transmitir al discípulo por medio de su *paideía* (13), y la mera aptitud del hacedor de discursos, que lleva implícita la recurrencia a la escritura, a la *scholé* (8), y que está por ende en las antípodas del *kairós*, es decir de la ocasión o del momento oportuno. El hecho de traer a cuento la incidencia de la audiencia, la importancia de poseer ante la inminencia del debate las cualidades óptimas de flexibilidad mental, memoria y habilidad de disimular el olvido, no hacen más que confirmar la intención del autor de evocar la parte 'fuerte' de su alegato, hecho que confirma la caracterización de la escritura como modo de diversión (*en paidiâi*) y cosa accesoria (*en parérgoi*, véase también 2), frente a la auténtica modalidad oratoria, es decir, la del *autoschediázein*, la del improvisar.

Pero lejos está la conclusión de la obra de dejar en claro para el lector la exacta incidencia del auxilio escrito en los diversos momentos de la elaboración del discurso. En primer lugar, ¿qué sentido puede tener en un autor que se ha jactado de cultivar la *paideía* y la *historía* la crítica contra esa misma técnica que las ha posibilitado? No era cuestión de juego o cosa secundaria el legado erudito que, según la tradición, sus obras transmitían, y que en algún momento de nuestro trabajo hemos supuesto enmarcado en una especie de humanismo literario, conectándose en este aspecto con Isócrates, al cual la interpretación le adjudicó alguna vez el título de 'hombre de letras'.[17] A lo cual cabe agregar, por supuesto, todo lo que llevamos dicho con respecto a la "retractación" de 29 a 33.

4.2. En camino hacia una elucidación del alcance de las ideas de Alcidamante sobre la escritura, tenemos que partir de las circunstancias pragmáticas de este alegato: nos inclinamos en el momento de abordar el problema por un tipo de texto de difusión pública que un maestro de retórica hace del programa de su escuela (3.1.). Esta interpretación pareció hallar confirmación cuando el autor destaca el valor positivo de la escritura para las *epideíxeis*, discursos públicos entre los que bien podría ser enrolado el *SDE*, como muestra de virtuosismo técnico y difusión

17 Al menos en Gauthier – Jolif (1970: II 2, 486), aunque nuestra interpretación está más cerca de Avvezù (1982-XI).

de enseñanza (3.4.). Pero el ámbito de la retórica –y ese es el *destino* de esta obra- no es el mismo que el de la *léxis graphiké* (2.2.).

Se puede, evidentemente, elevar la dignidad de la escritura, y dejar memoria de sí a toda Grecia y por todos los tiempos; pero ésta no podrá eludir el estatus de *paidiá* y *en parérgoi* frente a la eminencia del *kairós*, que reclama la prontitud del *autoschediázein*, de la oratoria espontánea.[18] Y en esto va a estribar precisamente el alto valor de la técnica del hablar que ofrece Alcidamente frente a sus rivales, en tanto ofrece un modelo de retórica que tiene como meta el *rhétor deinós* cuyo éxito en los certámenes agonísticos garantizará su preeminencia sobre los meros 'redactores de discursos'(*logográphois*, 13).

Ante la novedad de una propuesta de esta naturaleza, que se ofrecía como una continuación del *genus grande* y que se emparentaba con el cauce de la tradición no letrada, en el momento en que los tiempos se encaminaban definitivamente hacia la praxis escrita,[19] Alcidamante **no** podía conceder, al menos públicamente, un lugar destacado a esa técnica en la producción del discurso, bajo pena de correr el riesgo de confundirse con las escuelas rivales, la de esos que 'derrochan su vida' (2) en tamaños menesteres.

Sin embargo fue la presencia de la escritura la que elevó el *autoschediázein* al lugar de honor que tiene en Alcidamante, frente al mero *eikêi légein*, propio de los *idiôtai*, dado que el *desideratum* de orador que propone la escuela, está lejos del hablar a la ligera del simple ciudadano, sujeto al azar. Está tan alejado de los no educados (*apaideútois*) como de los cultores de los discursos aprendidos memorísticamente y luego pronunciados.

Pero que no nos engañe la simetría de un grado cero con dos vertientes equidistantes (*gráphein* ⟵ *eikêi légein* ⟶ *autoschediázein*). La escritura **está presente** en la composición del discurso. ¿Cómo se entendería, de lo contrario, lo siguiente

> Pero en las improvisaciones recae sobre el orador determinar los discursos en atención al efecto de su oratoria, es

18 Más allá del contexto, es sugestivo que la idea de juego aplicada a la escritura aparezca tanto en Platón (*Fedro*:277e6), como en la conclusión del *Encomio de Helena*, de Gorgias, figura conectada estrechamente con Alcidamante, según se ha mencionado.

19 Recuérdese que la crítica aristotélica contra Alcidamante en el Libro III de la *Retórica* es contra su estilo 'poético', de inspiración gorgiana. Es decir, como vimos, es la línea de la retórica de base oral la que es criticada.

> decir abreviar las partes extensas y expresar a través de giros más largos las cosas bosquejadas (*eskemména*) abreviadamente. **(24)** (...) es que al expresarse en todos los temas con palabras surgidas en el acto, ni aun cuando dicen más que lo bosquejado (*tôn eskemménon*), ofrecen en absoluto un discurso incoherente o embrollado **(25)**.

Lo mismo cabe decir del pedido que se hacía al orador espontáneo de que se valga de una estructuración del discurso en términos de argumentos, orden y plan previsto, que solo puede satisfacer la técnica escrita (33, véase 3.6.).

Resumiendo entonces. Esta oratoria 'autoschediástica' es del tipo de una retórica de la **comunicación** del discurso. Pero esto no compromete al momento de la **composición** del mismo, en el cual la presencia de la escritura es insoslayable. Injerencia mínima –unos pocos argumentos que delineen el tema-, pero recurrencia a la técnica letrada al fin. Se trata de una cuestión de grados, no de separación absoluta: frente a la redacción de un discurso completo y su consecuente –penosa- memorización, se propone el esquematismo de unos pocos *enthymémata* pero cuya estructura y orden se hace difícil de concebir sin la fijación escrita.

> **(18)** Y considero también que el aprendizaje de los discursos escritos llega a ser arduo, y la memorización penosa, y vergonzoso en los debates el olvido. Pues todos acordarían que es más arduo aprender y memorizar los asuntos pequeños que los grandes y muchas cosas que pocas. Además con relación a los discursos improvisados se necesita solo fijar la atención en los argumentos, y expresarlos con las palabras del momento; pero en los discursos escritos es forzoso memorizar y aprender con precisión tanto los argumentos como las palabras y las sílabas.

y es en este ámbito de las palabras 'del momento' (*ek toû parautíka*), en donde se enmarcará el espacio privilegiado por la oratoria de Alcidamante para el pleno ejercicio de la libertad creativa; es en la 'improvisación en la elección del léxico' (33,3 en 3,6), en donde se centrará, en última instancia, el infranqueable reducto de la novedad de su propuesta, que deja abierto el interrogante sobre su velada explicitación: o tesoro de saber que

no quiere transmitirse sino al alumno efectivo de la escuela, o magro atractivo para la adquisición de nuevos discípulos.

Apéndice I: Traducción

Sobre los que escriben los discursos escritos o sobre los sofistas

(1) Dado que algunos de los llamados sofistas han descuidado la educación y la investigación y al igual que los simples ciudadanos son inexpertos en su capacidad de hablar, pero que en su afán de escribir discursos y en mostrar a través de los textos[20] su propia habilidad se vanaglorian y son engreídos en exceso, y al poseer una insignificante parte de la retórica reivindican la eficacia del arte entero, por esa causa emprenderé la acusación contra los discursos escritos, **(2)** no por sentirme ajeno a esa habilidad de ellos, sino por preciarme más de otros medios distintos y pensar que es necesario tomar el escribir como cosa accesoria del hablar, y por suponer que los que derrochan su vida en eso mismo están muy alejados de la retórica como de la filosofía, y por considerar que podrían ser declarados poetas mucha más justamente que sofistas.

(3) Primeramente entonces uno podría recelar del escribir por esta causa, porque es accesible, fácil y a la mano de cualquiera que por azar lo tome. Puesto que el hecho de hablar en el acto acerca de lo que por azar se presenta verosímilmente, y el valerse de un ágil repertorio de argumentos y del buen uso del vocabulario, y acompañar con buen tino la ocasión y las inclinaciones de los hombres y hablar el lenguaje que conviene, ni es propio de toda naturaleza ni de una educación que se obtenga de casualidad. **(4)** En cambio, el hecho de escribir con mucho tiempo y el de corregir tranquilamente, y después de hacer el cotejo con las composiciones de los sofistas que nos han precedido, reunir argumentos de varios lados para una misma obra e imitar los ocasionales logros de las cosas

20 *dià biblíon* es la conjetura de Reiske, que fue generalmente aceptada, frente a la lección de los manuscritos, que traen *di'abebaíon*. Se deja así asentada la diferencia con la edición de Avezzù (1982), tomada como base.

bien dichas, y corregirlas así según el gusto de los simples ciudadanos, como depurarlas y rescribirlas uno mismo en sí mismo después un reiterado examen, también para los que no tienen educación es naturalmente fácil.

(5)Y las cosas buenas y nobles son sin excepción raras y arduas y nacen habitualmente con esfuerzo, pero las comunes y ordinarias son de fácil adquisición. Así, dado que el escribir está más a nuestra disposición que el hablar, con toda naturalidad podríamos también considerar de menor valor su adquisición. **(6)** Además, de los que son hábiles en hablar, nadie que piense bien desconfiaría de que ellos, variando un poco su disposición mental, escribirán discursos verosímiles para ser pronunciados, en cambio nadie aseguraría que los que son prácticos en escribir serán también capaces de hablar a partir de esa habilidad. Pues es natural que los que llevan a cabo tareas arduas, cuando vuelven su atención hacia las más difíciles, tengan a mano la forma de cumplirlas cómodamente; pero para los ejercitados en las cosas fáciles la práctica de las más arduas se les presenta resistente e insoportable. Y uno podría comprender esto a partir de los siguientes ejemplos: **(7)** el que puede levantar un peso considerable podría fácilmente llevar en sus manos las cosas más livianas que llegara a encontrar; pero el que apenas alcanza con su esfuerzo hasta las cosas livianas no sería capaz de soportar ninguna de las más pesadas. Y a su vez el corredor de pies ligeros fácilmente podría ir al paso de los más lentos; pero el lento no sería capaz de correr a la par de los más rápidos; y además de esto el que puede con el dardo o el arco dar certeramente con un blanco alejado, también fácilmente acertará con los que están cerca; pero el que sabe lanzar a un blanco próximo de ninguna manera está claro si también alcanza los que están lejos.**(8)** Así, de la misma manera, también ocurre con los discursos: el que hace buen uso de ellos en el momento justo no es raro que con tiempo y tranquilidad será un autor de discursos que sobresaldrá al escribir, pero el que hace del escribir su ocupación no es poco evidente que al pasar a los discursos improvisados tendrá la mente llena de perplejidad, extravío y confusión.

(9) Creo también que para la vida de los hombres siempre y en toda ocasión es algo útil el hablar, pero la capacidad del escribir rara vez se le presenta a uno como algo ajustado a la oportunidad. Pues quién no sabe que hablar en el acto es forzoso para los que se dirigen al pueblo y para los que litigan y también para los que platican en privado, y que muchas veces se presentan situaciones imprevistas, en las cuales los que guardan silencio parecen ser dignos de desprecio, pero donde vemos que los que hablan son honrados por los otros como si tuvieran una mente propiamente divina. **(10)** Pues toda vez que fuera necesario reprender a los que caen en el error o aconsejar a los desafortunados o apaciguar a los encolerizados o refutar las acusaciones imputadas de improviso, es en esos momentos que la capacidad de hablar puede venir en auxilio de la necesidad de los hombres. Pero la escritura necesita de dilación y prolonga los tiempos más allá de las oportunidades, pero éstas reclaman un auxilio rápido en los debates, mientras que aquella lleva a cabo sus discursos con dilación y lentamente. Entonces, ¿quién que se precie de sensato envidiaría esta capacidad, que de tal forma se aleja de las oportunidades ? **(11)** ¿Y cómo no sería ridículo, si al llamado del heraldo "¿quién de los ciudadanos quiere hablar en la asamblea?", o, en los tribunales, con el agua ya corriendo en la clepsidra, el orador se dirigiera a su tablilla de escritura para componer y memorizar un discurso? Pues ciertamente si fuéramos tiranos de las ciudades, en nuestro poder estaría convocar los tribunales como deliberar sobres los asuntos públicos, de forma que, cuando escribiéramos los discursos, recién entonces pudiéramos llamar a los otros ciudadanos para escucharlos. Pero dado que otros están encargados de esas cosas, quizá no sería ingenuo que nosotros adoptemos una práctica diferente de discursos + exactamente en la posición contraria + < ... > [21]. **(12)** Si las obras con un texto elaborado y más semejantes a producciones poéticas que a discursos y que rechazan lo espontáneo y lo más conforme a la verdad, y que parecen haber sido moldeadas y compuestas con un cuidado previo, llenan de

21 Ninguna de las conjeturas para aclarar esta secuencia desconectada del texto (*enantíos échousin akribôs*) es satisfactoria: Muir (2002) traduce: 'for those clearly in the contrary position', y Avezzù (1982) : 'si atteggiano invece ad acribia'.

desconfianza y antipatía la mente de los que escuchan < ... >[22] **(13)** La mayor prueba es la siguiente: los que escriben los discursos para los tribunales rehuyen la precisión e imitan el estilo de los discursos improvisados, y parecen escribir más logradamente toda vez que producen discursos que semejan lo menos posible a los escritos, y dado que incluso para los redactores de discursos éste es el extremo de la plausibilidad, el que imiten a los discursos improvisados, ¿cómo no ha de ser necesario también estimar sobremanera a aquella especie de instrucción, a partir de la cual estaremos bien provistos para este género de discursos?

(14) Y pienso que también por esto se deben juzgar indignos los discursos escritos, porque hacen aparecer incoherente el comportamiento de aquellos que los practican. Pues saberse discursos escritos para todos los asuntos es naturalmente una de las cosas imposibles; y es forzoso que, toda vez que uno improvisa unos temas, y moldea otros según un modelo, el discurso por su desemejanza atraiga la crítica hacia el orador, y que estos últimos temas parezcan más próximos a la declamación o a la exhibición rapsódica, y aquellos se muestren insignificantes y triviales frente a la precisión de los escritos. **(15)** Y es asombroso que el que reivindica la filosofía y promete que habrá de educar a otros, toda vez que tenga una tablilla de escritura o un libro, es capaz de mostrar su propio saber, pero toda vez que está lejos de ellos, se presenta en un estado en nada mejor que el de los no educados, y si se le da tiempo, es capaz de producir un discurso, pero sobre lo que se le presenta inmediatamente está más privado de palabras que los simples ciudadanos, y ofrece técnicas de oratoria, pero no tiene en sí mismo evidentemente ni siquiera una pequeña capacidad de hablar. Pues el ejercicio del escribir constituye el obstáculo mayor del momento de hablar. **(16)** Pues siempre que alguien está acostumbrado a elaborar minuciosamente los discursos y a reunir con precisión y con ritmo las frases, y a perfeccionar su estilo con un lento ejercicio de su actividad intelectual, es forzoso esto, que siempre que llegue a los discursos improvisados, al obrar de forma contraria a sus hábitos tenga la mente llena de perplejidad y alboroto, y esté

22 Evidente laguna advertida por Radermacher [2].

incómodo frente a todas las cosas, y en nada difiera de los que tienen problemas en la voz, y jamás con una libre vivacidad de su espíritu maneje sus discursos flexible y agradablemente; **(17)** sino que así como los que fueron liberados después de un largo tiempo de sus cadenas no pueden adoptar un modo de andar semejante a los otros, sino que son constreñidos a aquellos movimientos y pasos, con los que precisamente les era forzoso marchar cuando estaban encadenados, del mismo modo la escritura, al hacer lentos los procesos de la mente y al desarrollar la práctica del hablar en contradicción con sus características propias, pone al alma en perplejidad y entre cadenas, y llega a ser el obstáculo de todo llano fluir en los discursos improvisados.

(18) Y considero también que el aprendizaje de los discursos escritos llega a ser arduo, y la memorización penosa, y vergonzoso en los debates el olvido. Pues todos acordarían que es más arduo aprender y memorizar los asuntos pequeños que los grandes y muchas cosas que pocas. Además, con relación a los discursos improvisados, se necesita solo fijar la atención en los argumentos, y expresarlos con las palabras del momento; pero en los discursos escritos es forzoso memorizar y aprender con precisión tanto los argumentos como las palabras y las sílabas. **(19)** Además, los argumentos en los discursos son pocos e importantes, pero las palabras y frases muchas y comunes y con poca diferencia entre ellas, y cada argumento se expresa de una sola vez, pero estamos forzados a servirnos de las mismas palabras muchas veces. Por eso es de fácil realización la memorización de los unos, pero la memorización de las otras se presenta difícil de adquirir y su aprendizaje difícil de conservar. **(20)** Incluso el olvido de los discursos improvisados está al resguardo del deshonor. Y es que al ser libre el estilo y no excesivamente pulidas las palabras, aun en el caso de que se le escape algún argumento, no es difícil para el orador pasarlo por alto y con tomar el argumento siguiente sustraer de todo deshonor a su discurso, e incluso de los que se le escaparon, si posteriormente los recordare, será fácil hacer la exposición. **(21)** Pero para los que pronuncian textos escritos, toda vez que en los debates omiten o alteran una pequeña parte, necesariamente la perplejidad y el ex-

travío y la búsqueda de palabras los invade, y se demoran durante un largo tiempo, y frecuentemente con un silencio interrumpen el discurso, y su perplejidad se presenta como indecorosa, ridícula y difícil de remediar.

(22) Y creo que los que improvisan se sirven mejor de las inclinaciones de los oyentes que los que dicen textos escritos. Pues los que trabajan con empeño sus obras escritas mucho antes de los debates algunas veces no aciertan con los momentos oportunos; pues o bien al hablar más largamente que lo esperable se hacen odiosos a los que escuchan, o bien, cuando el público quiere oír incluso más, concluyen sus discursos con antelación. **(23)** Pues es difícil, y quizá imposible que la previsión humana alcance el futuro, como para prever con exactitud en qué nivel se habrá de encontrar la expectativa de los que escuchan con relación a la extensión de lo dicho. Pero en las improvisaciones recae sobre el orador determinar los discursos en atención al efecto de su oratoria, es decir abreviar las partes extensas y expresar a través de giros más largos las cosas bosquejadas abreviadamente. **(24)** Aparte de estas cosas, vemos además que un orador y otro no pueden usar de la misma manera los argumentos que se les presentan en los debates. Pues a los que pronuncian discursos no escritos, toda vez que toman algún argumento de la parte contraria, o por agudeza de su pensamiento lo piensan desde sí mismos, les es fácil estructurarlo como propio: es que al expresarse en todos los temas con palabras surgidas en el acto, ni aun cuando dicen más que lo bosquejado, ofrecen en modo alguno un discurso incoherente o embrollado. **(25)** Pero para los que debaten con discursos escritos, si acaso se les presenta algún argumento fuera de lo preparado, les es difícil ajustarlo y usarlo de un modo conveniente; pues la precisión en el arreglo de las palabras no admite las improvisaciones, sino que les es forzoso o no usar en absoluto los argumentos presentados por el azar, o, si los usan, disgregar y desequilibrar la disposición del texto, y presentar un estilo embrollado y discordante al decir algunas cosas con precisión y otras a la ligera. **(26)** Y ciertamente ¿quién con buen sentido podría adoptar una práctica semejante, que se presenta como un obstáculo al uso de bienes que surgen espontá-

neamente de uno y que ofrece una ayuda peor a veces que el azar a los que debaten, y que, frente al hábito de todas las otras artes de conducir la vida de los hombres hacia lo mejor, ésta es claramente un impedimento para los recursos que surgen espontáneamente de uno?

(27) Y creo que no es justo que los discursos escritos sean llamados siquiera discursos, sino como imágenes y figuraciones e imitaciones de discursos, y con toda naturalidad podríamos tener de ellos la misma opinión que también tenemos de las estatuas de bronce y monumentos de piedra y animales representados. Pues así como éstas son imitaciones de los cuerpos verdaderos y producen gozo a la contemplación pero no ofrecen ninguna utilidad a la vida de los hombres, **(28)** del mismo modo el discurso escrito, al contar con una configuración y estructura simple, visto desde el libro tiene cierto efecto impresionante, pero al permanecer inmóvil en los momentos críticos, no ofrece ninguna utilidad a quienes lo usan. Pero así como los cuerpos verdaderos, pese a tener formas muy inferiores a las bellas estatuas, ofrecen utilidades muchas veces mayores en los hechos, así también el discurso que es pronunciado en el acto, desde el interior de la propia mente, está animado y también vive y sigue a los hechos y es semejante a los verdaderos cuerpos. En cambio el escrito, al ser por naturaleza semejante a una representación del discurso real, resulta privado de cualquier tipo de vivacidad.

(29) Quizás alguien podría decir que es ilógico acusar la eficacia de la escritura, y hacer uno mismo ostensivos discursos públicos por medio de ella, y criticar esa actividad, por la cual uno se dispone a tener buena reputación entre los griegos, e incluso elogiar los discursos improvisados, mientras uno ocupa su tiempo en la filosofía, y creer más ventajoso el azar que la previsión, y más prudentes a los que hablan a la ligera que a los que escriben con dedicación. **(30)** Pero yo he dicho esas palabras en primer lugar no por despreciar enteramente la eficacia de la escritura, sino por pensar que ella es inferior a la improvisación, y por creer que es necesario ejercitar muchísimo la capacidad de hablar; además me valgo también del escribir no por destacarme en

eso, sino por demostrar a los que se vanaglorian en esa actividad, que con poco esfuerzo nosotros seremos capaces de borrar y destruir sus discursos. **(31)** Además de esas cosas también me empeño en el escribir en razón de los discursos públicos que son presentados ante la gente. Pues a los que se encuentran frecuentemente con nosotros los exhortamos a que traten de tomar nuestras enseñanzas según la forma que exhibimos toda vez que somos capaces de hablar oportuna y elegantemente sobre cualquier tema que se nos pone delante; pero a los que vienen después de algún tiempo a las audiencias, y para los que nunca antes se habían encontrado con nosotros, empezamos con mostrarles alguna de las cosas escritas. Pues al estar acostumbrados a escuchar los discursos escritos de los otros, quizá podrían, al escuchar que nosotros improvisamos, formar una opinión sobre nosotros inferior a la debida. **(32)** Además de esto, incluso los signos del progreso que naturalmente se van produciendo en el intelecto con bastante claridad se reflejan en el contexto de los discursos escritos. Pues si improvisamos mejor ahora que antes, eso no es fácil resolverlo, pues es trabajosa la rememoración de las cosas dichas con anterioridad; pero al ver los escritos como en un espejo es fácil contemplar los progresos del alma. Y además por la preocupación de dejar memoria de nosotros mismos y por sernos agradable la sed de honores nos empeñamos en escribir discursos. **(33)** Pero realmente ni siquiera es justo creer que exhortamos a hablar a la ligera, valorando la habilidad de improvisar en lugar de la de escribir. Pues pensamos que es necesario que los oradores hagan uso de los argumentos y del orden según un plan previsto, pero que improvisen en la elección del léxico. Pues no es tanta utilidad que ofrece la precisión del discurso escrito, cuanta es la adecuación que tiene al momento oportuno la elección de los términos dichos en el acto. **(34)** Por lo tanto quienquiera que desee llegar a ser un hábil orador y no un experto autor de discursos, y quiera valerse adecuadamente de la ocasión más que hablar con un léxico de forma precisa, y trate de tener a su favor la benevolencia de la audiencia más que su recelo por antagonista, y quiera además que se presente ante ella un intelecto flexible, una memoria rica de recursos y un olvido que pase inadvertido, y esté dispuesto a adquirir la habilidad de los discursos ade-

cuada a las necesidades de la vida, ¿ése no se tomaría naturalmente el mayor cuidado en improvisar siempre y en toda circunstancia, y tomándose la escritura a modo de diversión y de cosa accesoria no sería juzgado entre los que piensan bien como uno que piensa bien también?

Apéndice II

Si el *SDE* es la más temprana de las obras de Alcidamante, la datación de su última producción puede ser establecida entre el 370-369 a. C., según unas escasas referencias de la *Retórica* de Aristóteles (I, 1373b18 y II, 1397a) en las que es mencionado el *Discurso a los Mesenios* o *Meseníaco*, cuyo tema alude a la derrota espartana en Leuctra y la posterior liberación de Mesenia, acaecidas en esa fecha. Es decir que los datos más o menos seguros de su biografía se limitan a enmarcar su actuación en Atenas entre los últimos años del siglo V a. C. y el primer tercio de la centuria siguiente, y a brindarnos, por medio de la *Suda* (i. 117) el lugar de su nacimiento, Elea, en Asia Menor, en los márgenes del mundo griego. Poco o nada seguro es lo que puede extraerse de la restante obra conservada, cuya somera descripción es la siguiente.

El **a)** *Odiseo. Contra la traición de Palamedes* es, junto con el *SDE*, la otra obra que se posee completa, y en su forma y contenido es un discurso de acusación imaginario realizado por Odiseo frente a la armada griega en Troya, en el cual acusa a su compañero Palamedes de traición. A diferencia del *SED*, que no entra en ninguna categoría literaria definida, éste sigue de cerca el patrón de un habitual discurso de una corte judicial. Hay una interesante variante del mito –al parecer original de Alcidamante-, y es probable que haya sido escrito como una réplica a la *Defensa de Palamades* de Gorgias, otra figura íntimamente unida a su desarrollo intelectual.

Además del **b)** *Meseníaco*, mencionado antes, tenemos también **c)** el *Certamen entre Homero y Hesíodo* –competencia imaginaria entre los dos poetas, en la cual Hesíodo es proclamado triunfador-, cuya redacción definitiva se remonta a la época de Adriano, y que tiene en Alcidamante, con mucha probabilidad, al autor de una de sus versiones (dos célebres artículos del joven Nietzsche (1870, 1873) pusieron sobre el tapete la cuestión). Ahora bien, el problema del *Certamen* se enraíza con otro:

saber si formaba parte o no del **d)** *Mouseîon*, hipótesis que avala, fundamentalmente, la cita de unos versos que Estobeo (4.52.22) atribuye a esta obra de Alcidamante, y que se han encontrado también en más de una versión del *Certamen* (vv. 70-101). La importancia de reconstruir el *Mouseîon*, sobre lo que ironiza Muir (2002:XIX), llega incluso hasta considerar la serie de líneas citadas por **e)** Aristóteles, *Retórica*, III 1406a-b, como formando parte del prólogo de dicha obra (es la propuesta de F. Solmsen (1932)) . Lo cierto es que más allá de la relación con el *Mouseîon*, el interés de estas citas estriba en que son el fundamento del testimonio que trae a cuento Aristóteles como diferentes modalidades de estilo que él desaprueba. El criticismo es englobado por el Estagirita bajo el término general de *psychrón*, eso que la preceptiva latina tradujo por estilo *frigidum* o *insulsum*, y estarán englobados bajo cuatro tipos de errores principales: el de los nombres compuestos, el de las palabras inusitadas, el de los epítetos largos, inoportunos o repetidos y, finalmente, el error del uso inapropiado de las metáforas.

Sabemos los nombres de cuatro **f)** *Encomios o Elogios*: el *Encomio de la Muerte*, que Cicerón leyó (*Tusc. Disp.* I, 48.116), el *Encomio de Nais* (una *hetaíra*), el *Encomio de Proteo el perro*, y un *Encomio de la Pobreza*. Según se ve, estos tópicos paradójicos suponen una concepción de la retórica en que prima el virtuosismo del orador, la exhibición de sus cualidades, antes bien que el contenido sobre el que opera la *téchne rhethoriké*, lo cual ilustra lo que venimos anticipando en estos apartados.

Digamos, por último, que del **h)** *Physikón* o *Libro de la Naturaleza*, hay solo una referencia (Diog. Laert., 8.56), y el libro aparece como el marco en el cual Alcidamante escribió sobre Zenón y Empédocles.

Catálogo de fuentes [23]

Alcidamante

Alcidamante. Orazioni e frammenti, texto, introducción, traducción y notas a cargo de Guido Avezzù, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1982.

Alcidamas. The Works & Fragments, introducción, traducción y comentario de J. V. Muir, Londres - Bristol Classical Press (Duckworth) 2002.

Radermacher, L., *Artium scriptores (Reste der voraristotelischen Rhetorik)* hrsg. vvV. L.R., SAWW 227.3., Wien ^{2}1951.

23 Se consignan las fuentes más relevantes para el estudio. Las que no constan específicamente corresponden a las ediciones utilizadas por el *TLG* ^{5}*Canon* o *OLD*.

Aristóteles
Aristotelis Ars Rhetorica, ed. W. D. Ross, Oxford 1957.
The Rhetoric of Aristotle, with a Commentary, ed. E. M. Cope (ed. and rev. J. E. Sandys), 3 vols., Cambridge 1877 (repr. Dubuque, Iowa 1966)
Retórica, introducción, traducción y notas de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 2000.
Gorgias
Encomium of Helen, ed. and trans. D. M. MacDowell, Bristol 1982
Hesíodo
Hesiod. Theogony, West, M. L. Oxford, Clarendon Press 1997
Homero
Homeri Ilias (1931, ed. T. W. Allen), Oxford, Clarendon Press , vol. 2-3.
Ilíada (1991), traducción de Emilio Crespo Güemes, Madrid, Gredos.
Isócrates
Isocrates III, Hook, L. van, London and Cambridge Mass. 1945.
Isócrates. Discursos, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid.
Planeta DeAgostini 1998.
Platón
Platonis Opera, edición de J. Burnet, Oxford, OUP 1905 (hay numerosas reimpresiones)
Apología de Sócrates – Banquete – Fedro, Madrid, Gredos, 1991
(traducción del *Fedro*, E. Lledó Iñigo)
Suda
Suidae Lexicon ed. A. Adler (ed.), Leipzig 1928-3

Bibliografía

Cortés Copete, Juan Manuel [ed] (1999) *Epigrafía griega*, Madrid, Cátedra.
Gauthier, R.A./ Jolif, J.Y. (1970) *L' Éthique à Nicomaque*, Louvain-Paris.
Havelock, Eric A. (1994) *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor.
Harris, William V. (1989), *Ancient literacy*, London, Harvard University Press.
Iglesias Zoido, J.C. (2000) "Oratoria, retórica y escritura en Grecia", *CFC* 10, pp. 39-70.
Notopoulos, J. A.(1938) "Mnemosyne in Oral Literatura", *TAPA* 69, pp. 465-483.
López Eire, Antonio (2001) "Retórica y oralidad", *Logo. Revista de retórica y de teoría de la comunicación*, año 1, núm 1 (pp. 109-124).
O'Sullivan, Neil (1992) *Alcidamas, Aristophanes, and the Beginnings of Greek Stylistic Theory*, Stuttgart.
Sampson, Geoffrey (1985) *Writing Systems*, Stanford, California.
Solmsen, F. (1932) "Drei Rekonstruktionen zur antiken Rhetorik und Poetik", *Hermes* 67, 133-44.
Vallejo Campo, A. (1994) "El *Fedro* y la retórica de Aristóteles", *Méthexis* VII, pp. 71-90.

Argumentar por caminos extremos

I: La imposibilidad de pensar lo que es. Gorgias y la instauración del criterio de verdad como coherencia de enunciados

Claudia T. Márs ico

Tradicionalmente el pensamiento sofístico ha recibido miradas de soslayo. La impugnación platónica ha instaurado una orientación negativa del término profunda y permanente, de modo que en la lengua coloquial de buena parte de los idiomas modernos 'ser un sofista' equivale a ser un embaucador con aires intelectuales. Se trata de un caso claro y extremo del éxito que puede tener una categoría sustentada por una estrategia argumentativa potente. La categoría es la de 'sofista' y la estrategia argumentativa, la de aplicar esta categoría a todos los adversarios teóricos que no se atuvieran a la propuesta de radicalismo ontológico que plantea la teoría platónica de las Ideas. La dicotomía original planteada por Platón entre filosofía y sofística, que estaba a la base de esta estrategia, suele reaparecer con pleno vigor cuando se trata de estudiar tesis como las de Protágoras o Gorgias. En este sentido, la oposición está orientada a denunciar que estos personajes que solían considerarse sabios no lo eran, por la simple razón de que la *sophía* no es algo que pueda predicarse de los hombres, a quienes sólo les cabe la *philo-sophía*, *i.e.* el intento de captación de realidades trascendentes y fundantes respecto del mundo perceptible. Con esta premisa básica se ensombrece la potencial calidad de los argumentos "sofísticos" que estarían irremediablemente viciados de una insalvable *hýbris*. En el caso de Gorgias, esta objeción es, si se quiere,

más compleja, ya que sus teorías atacan el fundamento mismo de la noción de saber tradicional, puesto que alteran la relación entre discurso y contenido y, por lo tanto, su condición de verdadero.

En este sentido, Gorgias ha pasado a la historia como un personaje colorido y radical que plantea tesis nihilistas extremas que impugnan toda posibilidad de postular un conocimiento fundamentado. Esto es cierto, pero sin notar otros datos del contexto de enunciación de sus tesis los alcances de su propuesta se desdibujan. Comenzaremos, entonces, por un rodeo que dé cuenta de las condiciones teóricas previas contra las que Gorgias reacciona (punto 1), para detenernos luego en los detalles de construcción de la filosofía gorgiana que presenta dos momentos, una *pars destruens* orientada a la impugnación de la posibilidad de la verdad como adecuación del pensamiento a lo real que se manifiesta en el *Tratado del no ser*, (punto 2) y una *pars construens* que plantea la noción de una verdad como coherencia de enunciados, tal como aparece en el *Encomio de Helena* (punto 3). Esto nos permitirá evaluar hasta que punto Gorgias sigue en su propuesta una intuición básica siempre presente como peligro desde los inicios de la reflexión griega y presente como acuciante problema de nuestros días.

1. El trasfondo teórico de la tarea gorgiana

El primer dato, que puede parecer genérico y hasta obvio, no debe ser pasado por alto: en Grecia no hay un *corpus* textual incuestionado que garantice la verdad de sus enunciados, ni hay nada que nos haga pensar que los textos de Homero, compuestos por un poeta y versionados a voluntad por la tradición posterior, puedan ser siquiera comparados pálidamente con lo que pasa en otras tradiciones que se basan en textos sagrados. Sin 'palabra de Zeus' no hay un dogma unificador que funcione como criterio indubitable para decidir sobre otros enunciados que se plantean a la experiencia humana.

A ello podemos incorporar un segundo dato, mucho más concreto. La obra de Gorgias, especialmente en lo que respecta a lo que llamaremos su "parte constructiva", el *Encomio de Helena*, se enrola en una tradición en la que abundan

testimonios de obras que toman partido en contiendas míticas o históricas. Por citar sólo algunas, podemos mencionar que en Antístenes se encuentran discursos de Ayax y Odiseo, que retoman desde perspectivas opuestas el episodio de las armas de Aquiles.[1] También conservamos dos discursos sobre Palamedes, uno de defensa escrito por Gorgias[2] y otro de acusación hecho por Alcidamante[3], además de referencias a obras de los tres trágicos que adoptaron el tema. Sócrates mismo se vuelve objeto de disputa con las apologías de Platón y Jenofonte por un lado y el Panfleto de Polícrates por el otro[4]. En el caso de Helena, finalmente, contamos con el *Encomio* de Gorgias[5], y las dos referencias de Eurípides en *Troyanas* (escrita en el 415a.C.) y Helena (en el 413a.C.), además de las referencias de Heródoto e Isócrates[6].

Esta abundancia y disimilitud de enfoques llama la atención sobre el clima cultural que tiende al sincretismo, cosa que en el caso de Gorgias es bien palpable: es un orador y un filósofo de primera categoría que trabaja con material literario. Esto permite colegir que el problema que vamos a señalar no es el entretenimiento de un grupúsculo contracultural, sino que atraviesa todo el espectro intelectual de la época y se plasma por lo tanto también en la sofística: la verdad no es directamente asequible y es así que en demasiados ámbitos se disiente permanentemente, hasta el punto de que ponerse de acuerdo parece imposible. Como es de esperar, esto termina por poner en tela de juicio la noción misma de verdad, al menos en tanto expresión de la adecuación del pensamiento a lo real.[7] Esto hace que en la tradición occidental el problema de la verdad sea realmente un "problema" y dispara el intento sostenido y repetido de los hom-

1 *SSR* V A 53 y 54.
2 Gorgias, *Defensa de Palamedes*, DK fr. 12.
3 Alcidamante, *Acusación de Palamedes* (Véase *supra* el Apéndice II del capitulo 3, sobre Alcidamante).
4 Sobre el panfleto de Polícrates, véase Isócrates, *Busiris* I 1ss.
5 Gorgias, *Encomio de Helena* DK fr. 11.
6 Heródoto, II.116ss. e Isócrates, *Encomio de Helena, passim*.
7 Esto llevó a Platón a proponer en *República* una limitación del contacto de los jóvenes con la argumentación por el riesgo de que se convirtiera en erística. El "símil del hijo adoptivo" de 537ess. intenta señalar que estas refutaciones y contrarrefutaciones que se deducen de la falta de un criterio indubitable pueden llevar, como sucede en general en la sofística, a dudar de la existencia misma de un criterio. Es el mismo peligro que crea los "misólogos" de *Fedón* 89d, que por ver sus convicciones muchas veces refutadas terminan por renegar del valor mismo de la argumentación.

bres por proyectar sistemas que suplan esta falta originaria.

Gorgias no escapa a esta lógica. Lo que vemos en el *Encomio* es el paso constructivo de la posición gorgiana que presupone una parte destructiva previa. ¿Destructiva respecto de qué? Respecto los postulados planteados por pensadores previos sobre este problema que pueden sintetizarse del siguiente modo: los elementos con que cuentan los hombres para entender el mundo son *lógoi*, enunciados múltiples, variados y diferentes. De entre ellos, sólo algunos tienen correlato real y puede decirse de ellos que son verdaderos. Los demás son *lógoi* erráticos que siembran la confusión y el error, especialmente porque no hay criterios fidedignos que permitan identificar un parámetro de juicio que separe a los *lógoi* por su calidad veritativa. Así, el *lógos* verdadero encierra graves problemas de legitimación, ya que sin autoridad que lo sostenga queda librado al juicio variable de los hombres. ¿Cómo saber entre todos los discursos que circulan cuál es verdadero, es decir, cuál tiene correlato real? Así es que las filosofías que plasman esto con más claridad, que son las de Heráclito y Parménides, terminan por proponer dicotomías entre despiertos y dormidos, bifrontes y oyentes de la diosa, que hacen hincapié en el factor humano y crean el problema clásico que aprovechó bien Descartes: cómo sabe uno si está despierto o está dormido. Ésto termina retomando el problema original: cómo sé que lo que creo es verdadero, que mis aprehensiones son reales, lo cual tiene gravísimas consecuencias, porque entre estas creencias están las creencias éticas y políticas, y eso implica un sinnúmero de preguntas asociadas: ¿cómo sé que mis creencias políticas son realmente las correctas? ¿cómo sé que mi conducta es la apropiada?, etc.

Las filosofías del fundamento de Heráclito y Parménides intentan contestar a este problema con la instauración teórica de la noción de verdad como adecuación del pensamiento a lo real. Marcan un hito en el desarrollo del pensamiento griego, y su impronta pervive en las líneas continuadoras. Sin embargo, es muy diferente el destino de estas dos filosofías juzgadas desde el punto de vista de sus seguidores inmediatos. En efecto, sabemos de heraclíteos en época clásica, entre los cuales se cuentan personajes como Crátilo, quien se supone fue maestro de Platón. Podría pensarse entonces que esta línea tuvo su continuidad, aunque autores como Kirk duden

de ello.[8] El severo juicio de Platón en *Teeteto* 179d ss., donde se presenta a los heraclíteos como unos imitadores del estilo literario que se comportan con extravagancia, constituye un testimonio a este respecto que no hay motivo para menospreciar. Lo que queda claro, sin embargo, es que estos continuadores de Heráclito son vistos como un enjambre de personajes bizarros que se dedican a lanzar aforismos incomprensibles. Son sin duda personajes menores que no parecen haber llevado a cabo innovaciones teóricas que merezcan especial atención. Podríamos decir que Heráclito deberá esperar hasta el estoicismo para ver seguidores que lo sean también en la calidad de sus doctrinas.

En lo que respecta a los continuadores de Parménides, el escenario es totalmente diferente. Por la línea de Zenón y Meliso, que reivindican su ligazón con Parménides, se da una línea de pensamiento original y productivo que instala esa perspectiva en el centro de toda reflexión filosófica. Eso hace que sea sobre la base de esta perspectiva que se dan las variaciones que hemos de ver en época clásica. En este sentido, en esa época, el sistema por excelencia es el parmenídeo, de modo que es a partir de allí que en buena medida los nuevos pensadores construyen sus propios sistemas. No queremos decir con esto que la filosofía parmenídea haya sido algo así como una filosofía oficial, una *dóxa* aceptada, sino que, por el contrario, se convirtió en el horizonte desafiante y problemático que invita a las respuestas polémicas típicas de toda reflexión filosófica.

El núcleo conceptual que legó el poema de Parménides es el de la plasmación de la tríada ser – pensar – decir (*eînai – noeîn – légein*) y sus diferentes estructuraciones, ya sea como variante integrada, cuando el lenguaje expresa un pensamiento orientado a lo real, caso en el cual el resultado es un enunciado verdadero, ya sea como variante disociada, cuando el lenguaje expresa un pensamiento errático, sin correlato real, caso en el cual el resultado es un enunciado falso. Esta relación es la que caracteriza precisamente al *lógos* heraclíteo, que podríamos entender simplemente como '*lógos* de un *x* real', de modo que resulta la explicitación de lo que existe. El *lógos* que se hipostasia allí es entonces el *lógos* propio de la tríada integrada y queda contrapuesto al *lógos* disociado de los dormidos que en su solipsismo sustraen su pensamiento, y por lo tanto también su lenguaje, a

8 Kirk, G.S. (1954:14).

un estado de idiotez en sentido etimológico, *i.e.* se encierran en su propio (*ídios*) ámbito privado y desoyen al único *lógos* que trasunta los rasgos del *eînai*. Es la diferencia, además, que existe entre los hombres que adoptan la vía de la verdad en Parménides, donde sólo se piensa aquello que existe y quienes se pierden en la vía del error. Gorgias reaccionará a esta postulación y sostendrá que la búsqueda de criterios ciertos es inútil. La actividad filosófica misma entendida como búsqueda de la verdad sería una especie de castigo del Hades, un tantálico trabajo de intento permanente sin resultados, precisamente porque no existe aquello que se busca. De esta situación cuasitrágica Gorgias intentará extraer consecuencias positivas que terminan afirmando el rol creador del hombre.

2. *Pars destruens*: La inviabilidad de la verdad *como adaequatio intellectus ad rem*

Para la elucidación de nuestro problema, el paso por el *Tratado del no ser* de Gorgias es ineludible, ya que este trabajo se plantea precisamente como una negación de los tres elementos de la tríada ser-pensamiento-lenguaje. Esta obra ha llegado a nosotros en dos versiones diferentes, una transmitida por Sexto Empírico en el libro VII 65-87 de sus *Adversus Mathematicos* y otra, por una obra pseudo-aristotélica que lleva el título de *De Meliso, Xenophane et Gorgia (MXG)*. Ninguna de las dos reproduce fielmente el texto de Gorgias, sino que, por el contrario hay modificaciones terminológicas evidentes, sobre todo en el caso de Sexto,[9] o el texto se ve interrumpido por marcas de enunciación del autor o directamente por comentarios críticos, como es claro en el caso de *MXG*. Los textos, como es de esperar, difieren sensiblemente en algunos puntos, por lo cual ceñirse en exceso a una u otra versión genera riesgos filológicos innecesarios. Aún sin creer en la solución de Kerferd,[10] para quien los textos muestran una absoluta coincidencia teórica, es preciso contrastar los datos de ambos testimonios y proceder con los recaudos de rigor en casos de tradición indirecta.

En ambas versiones la formulación de las tres tesis postuladas es clara. En la versión de Sexto se afirma:

9 Un ejemplo claro es el uso de *kataleptós*, término técnico de la filosofía helenística.
10 Kerferd, G. (1981: *passim*).

> En primer lugar, que nada existe, en segundo lugar que aunque exista (*ei kaì éstin*), es inaprehensible (*akatálepton*) para el hombre, en tercer lugar, que aunque sea aprehensible (*kataleptón*), es en efecto inefable e inexplicable (*anéxoiston kaì anerméneuton*) a otro. (SE, *M* VII 65)

En la versión del anónimo:

> Dice que no existe nada; si existe, es incognoscible (*ágnoston*), y si existe y es cognoscible (*gnostón*), no es mostrable (*delotón*) a otros. (*MXG* 979a)

El planteo contempla la negación de la doble versión de la tríada, según la cual se puede estar a veces en el error y a veces en la verdad. Esto se realiza por medio de la negación de la existencia de la versión integrada para colegir, entonces, la necesidad de que sólo persista la posibilidad de la tríada disociada. Esto se logra en ambas versiones minando la posibilidad de funcionamiento integrado de cada uno de sus elementos. En primer lugar, que nada existe, *i.e.* negación del *eînai*, de modo que no haya objeto real a inteligir; en segundo lugar, que concediendo que existiera, de todos modos no se podría pensar, *i.e.* negación del *noeîn* orientado a un correlato real, y en tercer lugar, aún aceptando la existencia y el pensamiento respecto de ellas, eso sería imposible de plantear lingüísticamente, esto es, transmisible a otros –negación del *légein* como expresión de la adecuación del pensamiento a lo real-. Analicemos algunos de los puntos principales de la argumentación, prestando atención especialmente al modo en que Gorgias adapta la tríada parmenídea. No nos detendremos, entonces, en consideraciones de detalle sobre la argumentación en torno de la primera tesis, la más compleja y la que presenta más divergencias en las dos redacciones, sino más bien las que se presentan en las dos últimas.

2.1 Los elementos de la tríada en la primera tesis

La argumentación de la primera tesis que plantea que nada existe (*oudén estin*) se estructura sobre la *reductio ad absurdum* de tres posibilidades respecto de la existencia: ser, no ser y una mezcla de ambos. El argumento plantea, en la versión de Sexto, que "existe lo que es, lo que no es o lo que es y no es a la vez". Ninguna de las tres posibilidades es viable, dado que: (i)

Lo que no es no existe;[11] (ii) Lo que es no existe;[12] (iii) lo que es y no es no existe.[13] Lo que queda impugnado, entonces, es la posibilidad misma de tematizar el problema de la existencia. En efecto, para sostener la visión radical nihilista Gorgias debe extremar el cuidado en debilitar la noción de lo real, que constituye la noción fundamental de la tríada integrada, ya que es el parámetro al que se refieren los elementos dependientes –pensar y decir-. Esto explica la sobreabundancia de argumentación dedicada a la primera tesis en comparación con las dos restantes. Queremos notar, sin embargo, que en el planteo de la primera tesis hay un adelantamiento, una prolepsis, podríamos decir, de la interrelación entre los elementos de la tríada, ya que puede entreverse un tratamiento de los modos de referencia al ser de los otros planos que en este estadio están sólo prefigurados y que luego se explicitarán claramente. Esto es, ya en la primera tesis se opera sobre la noción de una tríada que liga los planos de ser, pensamiento y lenguaje.

Precisamente respecto de la primera tesis del tratado existe una cierta polémica acerca del carácter del argumento, esto es, si se trata de un planteo gnoseológico, ontológico o ambos. Desde el punto de vista del esquema de la tríada ser-pensamiento-lenguaje, es interesante notar que la oposición gnoseología - ontología remite directamente a dos elementos de la tríada –pensamiento y ser-, de modo que podría retraducirse esta duda en términos que apuntan al problema de dónde está puesto el acento para negar la posibilidad de la tríada en su versión integrada, *i.e.*, básicamente, si el argumento se orienta con más fuerza a negar la posibilidad de tematizar la existencia del plano real o a ne-

11 Los argumentos para probar este punto pueden resumirse como sigue: (i) Si existiera sería y no sería a la vez: no sería en tanto pensado, pero sería lo que no es y esa duplicidad es imposible. (ii) Si el no ser existe, el ser no existirá; pues por ser contrarios tienen accidentes contarios. Entonces, el ser no existe. Esto se deriva del postulado sobre pares contradictorios.

12 Esto se prueba con los siguientes argumentos: (i) si existe, es eterno o engendrado o eterno y engendrado a la vez. (a) eterno: si es eterno es sin principio (*arché*), y entonces ilimitado (*ápeiron*) y no existe en ningún lugar, porque no puede tener un continente (*emperiéchon*) y tampoco puede ser lo mismo continente y contenido, porque sería a la vez lugar y cuerpo. (b) Engendrado: no puede serlo respecto del ser, porque ya existiría, ni del no ser, porque del no ser no sale nada. (c) Eterno y engendrado: se excluyen mútuamente. (ii) si existe, es uno o múltiple. (a) uno: cantidad, continuidad, magnitud o cuerpo: en todas las posibilidades se admite la división. (b) Múltiple: si se elimina la unidad, se elimina la multiplicidad.

13 Por lo siguiente: (i) si existen los dos se identifican en el no ser, que no existe. (ii) No pueden existir los dos, porque serían idénticos, no dos.

gar la posibilidad de pensar lo real. La tesis de que 'nada existe' es, efectivamente, ontológica, en tanto se refiere básicamente y por contraste a la noción de ser parmenídeo que presenta lo real de un modo radical y excluye, por lo tanto, cualquier rasgo que disminuya su calidad de pura existencia. En efecto, esto implicaría desplazarse fuera de la vía de la verdad, precisamente porque se perdería la garantía ontológica de que el objeto inteligido es absolutamente real. Por otra parte, el perfil gnoseológico está claramente presente en la relación entre ser y pensamiento planteada en SE VII 67: "Si eso que no es existe, a la vez existirá y no existirá (*éstai te háma kaì ouk éstai*), pues si es pensado como no ser (*ouk ón noeìtai*), no existirá, pero en cuanto es no ser (*hêi dè ésti mè ón*) seguirá existiendo (*pálin éstai*)".

La distinción entre *noeîn* y *eînai* inaugura la argumentación planteando los inconvenientes que trae aparejado el pensar la inexistencia de algo, ya que al constituirlo en objeto de pensamiento se le supone cierta entidad que al mismo tiempo se le niega al atribuirle luego el predicado de no existencia. El razonamiento apunta a impugnar la posibilidad de que lo ontológico y lo gnoseológico puedan resolverse de diferente manera, de modo que debería mantenerse la ecuación de que se piensa lo que existe y no se piensa lo que no existe, si se quiere evitar la contradicción. Esto puede resultar curioso, cuando justamente la postura gorgiana se edificará sobre la disociación de la tríada, es decir sobre la imposibilidad de pensar lo real, pero la clave aquí reside en que la afirmación efectiva que se está analizando y pretende rebatirse es la de *existencia* de lo que no es, mientras la tesis gorgiana propone una hipótesis más básica, la negación de todo tipo de existencia, lo cual incluye, por supuesto, a lo que no es. Para la postura gorgiana no basta con restringir o complejizar los rasgos de lo real, sino que debe hacerlo desaparecer por completo para que desaparezcan con él las posibilidades de postular una garantía ontológica que respalde a algún *lógos* que se pretenda verdadero. Si no hay *eînai*, no habrá tampoco verdad por adecuación a lo real.

Respecto de este primer argumento, es de notar que, desde la perspectiva del pensamiento, no hay contradicción en la existencia de lo que no es, porque en rigor no hay inconvenientes para pensar algo no existente, respecto de lo cual más adelante se aducirán los ejemplos de Escila, la Quimera (SE VII 80), el hombre que vuela y el carro que avanza sobre el mar (SE

VII 79). En efecto, puede pensarse algo en tanto no existente, *i.e.* lo que se piensa, en ese caso, es la ausencia de objeto referencial para un contenido noético. La contradicción surge cuando a la vez se le aplica la cualidad de existencia, que debe corresponderle en tanto objeto –aunque sea de pensamiento-. La férrea alternativa entre ser y no ser, que no admite grados ni modos diferentes de existencia, habilita el argumento.

Dado que en la versión unificada de la tríada el ser es captado por el pensamiento y esta unidad es a su vez expresada por medio del lenguaje, no importa por cuál de los elementos se comience el análisis, siempre se arribará a los mismos resultados. Esta distinción tajante entre ontología y gnoseología que atraviesa la crítica, entonces, no es relevante, ya que el sistema se basa en la concatenación de los elementos de la tríada de modo que cualquier afirmación cobra sentido sólo en este plexo significativo. Ahora bien, es llamativo que la alternativa esté planteada aquí en términos de ontología o gnoseología, los planos correspondientes a realidad y pensamiento, pero no haya una lectura pretendidamente lingüística, que es el elemento de la tríada faltante y es desde todo punto de vista plausible. En rigor, la primera tesis no se restringe a postular la inexistencia de lo real, sino que plantea un complejo de tres posibilidades de existencia: ser, no ser y ser y no ser al mismo tiempo, para luego descartarlas una por una. Lo que resulta entonces imposible es la predicación misma de la existencia respecto de cualquier cosa, lo cual nos acerca al plano de lo que se puede *decir* de una cosa y, por ende, al elemento lingüístico de la tríada.

Así, no sólo el plano del *noeîn* está presente en el planteo de la primera tesis, sino que es lícito inferir también una lectura lingüística que plantearía que de lo inteligido no se pueden *decir* ciertas cosas, como que es, no es, es uno, múltiple, engendrado, etc. Estos términos no podrían ser el correlato lingüístico de lo real, de modo que indirectamente queda demostrado que el lenguaje tiene elementos independientes de la realidad, que no remiten a ninguna de sus instancias. Es claro que la autonomía del lenguaje no ha sido tradicionalmente planteada respecto de la caracterización de este punto de la tesis gorgiana porque, tal como sucede en los sistemas antes examinados, en este contexto hipotético el lenguaje tiene un *status* secundario y derivado. Sin embargo ya aquí, como consecuencia de la ruptura de la tríada que inaugura la primera tesis gorgiana, surgen los pri-

meros elementos que llevarán a la caracterización del lenguaje de plena autonomía que establecerá la tercera tesis. Este planteo todavía no es explícito porque lo que se encuentra Gorgias criticando en este punto es el esquema parmenídeo de la doble versión de la tríada, para tratar de negar la posibilidad de que exista la versión integrada, donde el pensamiento y el lenguaje reflejan lo real, pero en tanto pretende refutarlo mediante una *reductio ad absurdum*, debe, hasta este punto, comprometerse con el hecho de que el lenguaje es un elemento derivado orientado a la expresión de pensamiento y realidad, tal como funciona en la formulación parmenídea de la tríada integrada. Sólo en la *pars construens* de su posición, que suele identificarse con el *Encomio de Helena*, encontramos la versión positiva de la tríada disociada, donde por el carácter difuso del ser y del pensamiento respecto del ser, el lenguaje oficia de nivel autónomo y, pòr lo tanto, pierde sus rasgos instrumentales y derivados para pasar a ser él el que instaura el criterio de verdad.

En suma, podemos decir que en el planteo de la primera tesis hay implicancias en los tres niveles de la tríada. Estos niveles están profundizados y explicitados en las tesis siguientes que retoman claramente el esquema triádico, adoptando una perspectiva por vez.

2.2 Las garantías y las dos versiones de la tríada en la segunda tesis

Si la primera tesis se centra en el problema del ser, esto es del objeto del *noeîn*, en la segunda tesis se analiza el sistema desde el punto de vista del pensamiento y se afirma que aunque algo exista es incognoscible e ininteligible. El planteo parte del hecho de que no importa si hay o no efectivamente algo que existe, ya que de todos modos en el nivel del *noeîn* hay limitaciones respecto de la captación de cualquier sustrato pretendidamente real. Desde esta perspectiva sólo existen, por definición, los dormidos de Heráclito o los *díkranoi* de Parménides, ya que el pensamiento no es sensible a los rasgos de realidad de los objetos y, por lo tanto, no está en condiciones de decidir sobre el origen real o espurio de una representación. Básicamente el argumento reside en que, si por las falencias de captación de lo real los hombres predicamos el ser tanto de lo que es como de lo que no es, ¿cómo podemos saber frente a cual de ellos estamos? Es-

to es, si se puede pensar tanto el ser como el no ser, ¿cómo sabemos que lo pensado en un momento *x* es algo que existe?

Se trata, en efecto, de una impugnación de la noción parmenídea de tríada unificada desde la problematización del hecho mismo de que haya dos versiones posibles de la tríada y de que la versión unificada, con los rasgos de unicidad entre ser y pensar propios de esta versión, no sea directamente reconocible por medio de métodos simples de su contracara, la versión disociada, sin correlato real. El argumento de la segunda tesis consistirá, entonces, en explotar las dificultades de esta bivalencia de la tríada para llegar al corolario de que, sin una seguridad constante sobre la presencia de un correlato real, se debe suponer preventivamente su ausencia y operar como si tal correlato jamás se diera. La inestabilidad de los métodos para detectarlo lo vuelven virtualmente incognosible e ininteligible. La segunda tesis, entonces, plantea que no es lícito suponer que existe la relación tradicional de conocimiento de un objeto existente. Lo único que existe son representaciones de origen desconocido respecto de las cuales no tenemos criterio para juzgar.

Habiendo impugnado la pretensión de un fundamento real que oficie de parámetro, lo que Gorgias ataca, precisamente, es el punto de las garantías del conocimiento. Se pretende destruir, así, la garantía parmenídea de algo real que justifica el pensamiento y el discurso, sembrando dudas sobre la capacidad para decidir respecto de la naturaleza del objeto inteligido, *i.e.* si se trata de un objeto real o de mera apariencia. Esto se lleva a cabo mediante el planteo de dos tesis complementarias:

1. Si las cosas pensadas (*tà phronoúmena*) no son reales (*oúk estin ónta*), lo existente (*tò ón*) no puede ser pensado (*où phroneîtai*). (SE VII 78)
2. Si las cosas pensadas (*tà phronoúmena*) son reales (*éstin ónta*), las cosas que no existen (*tà mè ónta*) no podrán ser pensadas (*où phronethésetai*). (SE VII 80)

A primera vista, la argumentación reposa de nuevo sobre el postulado de pares contradictorios que requerirían predicados opuestos; pero esta formulación, que por otro lado entrañaría una postulación falaz, presenta un sentido más profundo. Se trata, en efecto, de una formulación de las dos variantes de la tríada y de los problemas que entraña cada una. El primer argumento versa sobre la falta de garantías dentro de la tríada

disociada y el segundo sobre el hecho de que la existencia misma de la versión disociada hace vacuo el planteo de la tríada integrada. Esta segunda tesis es fundamental porque se refiere al *noeîn*, el elemento de la tríada de cuya orientación depende la variante que se activa. En este sentido, es el *noeîn* el que toma por objeto lo real o se vuelca al solipsismo. Lo que Gorgias señala en esta tesis es que la variante integrada de la tríada es una quimera, porque el *noeîn* carece de mecanismos ciertos que le permitan determinar los rasgos de realidad de su objeto. Si el *noeîn* es ciego a este criterio será imposible diferenciar ambas versiones de la tríada. Esa incapacidad es un rasgo característico de la tríada disociada, que de este modo se convierte en el único marco plausible para el pensamiento. Desaparece así la bivalencia estructural de la tríada y nos enfrentamos a un modelo unitario que sólo contempla la tríada disociada.

Analicemos cada argumento más de cerca. En el primero, se parte de la hipótesis de que ninguna de las cosas pensadas es real, lo cual responde, por otra parte, a la conclusión de la primera tesis. Asistimos así a la absolutización de la versión de la tríada disociada, sobre la base de que, dado que se acepta que hay algunos actos noéticos sin objeto, ésta puede ser la situación general de todos los actos intensionales. Para ello se opera con proposiciones universales, de modo que si hay casos de pensamiento de cosas que no existen, esto se proyecta potencialmente a todos los demás, precisamente porque la inexistencia se vuelve un riesgo oculto e inverificable de cada uno de los objetos inteligidos. En rigor, si hay cosas que no existen y pueden ser pensadas, casos típicos de la tríada disociada como el hombre que vuela y el carro que avanza sobre el mar, y si además no hay un criterio para aislarlos, no hay garantía de que sea posible pensar cosas existentes. La tesis cobra plena inteligibilidad si se lee "si existe un caso en que se piensa algo que no es real, no hay garantía de que sea posible pensar cosas reales", porque ante una situación x no hay criterio que asegure que no se trata de un caso de objeto no real.

La contracara de esta situación, suponiendo, como se hace en la enunciación de la segunda tesis, que las cosas existan y por lo tanto que la primera tesis esté equivocada, se lleva a cabo en el segundo argumento. Allí se plantea una formulación de la tríada integrada, donde sólo se piensa lo que es, *i.e.* sólo se generan intelecciones verdaderas que remiten a lo que existe. Es la situa-

ción de la vía de la verdad del poema de Parménides, donde todo acto intensional está originado en algo que existe, esto es, hay una plena garantía acerca del correlato real de todo acto intensional. Ahora bien, como hemos visto en el caso anterior, esta garantía se quiebra con un solo ejemplo de que esto no es siempre así. Ese ejemplo que permite la impugnación de esta hipótesis surge de la capacidad noética de concebir cosas inexistentes, *i.e.* de pensar fuera de la tríada integrada. El hombre que vuela y los carros marinos bastan para subrayar que la segunda hipótesis es fallida, lo cual remite indefectiblemente al primer argumento, esto es, que dado que no hay plena seguridad de que todo lo que se piensa sea real, existe en rigor el peligro de que lo real esté perdido por completo para el entendimiento.

Hay un aspecto que favorece esta interpretación y se cifra en la relativa diferencia en el planteo de ambas fuentes. En efecto, en *MXG* se hace referencia a la posibilidad de la verdad total, esto es, que podríamos enfrentarnos a pensamientos sistemáticamente verdaderos, cuando se plantea: "Es preciso que las cosas pensadas existan (*tà phronoûmena eînai*), y que lo que no existe, si realmente no existe, no pueda ser pensado (*medè phroneísthai*). Si esto es así, nadie podría decir que algo es falso (*pseúdos*), ni si hablara de carros que corren en el mar. Pues todas las cosas serían así, ya que las cosas vistas y oídas lo serían porque cada una de ellas es pensada (*phroneîtai*)" (*MXG* 980a).

Se trata, efectivamente, del segundo argumento de Sexto, en el que se tematiza la tríada unificada, que no deja espacio para el error. Se colige, entonces, a partir de allí, que del caso opuesto surge la falsedad total, *i.e.* el enfrentarse a pensamientos sistemáticamente falsos, lo cual coincide con el planteo del primer argumento de Sexto. Esto corresponde, sin duda, con las dos manifestaciones de la tríada pero descontextuadas y absolutizadas, de modo que producen situaciones extremas. Entonces, el pensamiento puede ser siempre verdadero, si opera sobre las reglas de funcionamiento de la tríada unificada o puede ser siempre falso, en tanto, sin el ser como garantía, todo es proyección del pensamiento. Es de notar que Gorgias rechaza la primera posibilidad por absurda, la misma que será luego explotada por Antístenes,[14] y se refugia en la segunda, que absolutiza la versión disociada de la tríada y le provee su idea de pensamiento autónomo respecto de cualquier correlato real.

14 Véase *infra* el desarrollo de este punto en la segunda parte de este trabajo.

2.3 El *status* del lenguaje en la tercera tesis

La tercera tesis intentará extremar las consecuencias de este esquema, que se ha vuelto diádico por la pérdida de referencia a algo real, de modo que los elementos quedan restringidos a pensamiento y lenguaje. El próximo paso será suspender también la relevancia del pensamiento de modo que sea preciso erigir un sistema basado únicamente en el lenguaje. Así, se llega al tercer elemento de la tríada, el *lógos*. La argumentación comienza por conceder la posibilidad de la viabilidad de la tríada unificada, para mostrar que aun suponiendo un objeto real y un pensamiento que lo capte eficientemente, el lenguaje no consiste en un instrumento de expresión del pensamiento, sino que entre ambos hay un hiato insalvable, ya que entre las palabras y las cosas no hay puntos de contacto. La tercera tesis reza: aunque lo real pudiese ser aprehendido (*katalambánoito*) por el pensamiento, éste es incomunicable (*anéxoiston*) a otros (SE *M* VII 83).

Es interesante notar que la tesis más radical y básica del nihilismo es, en rigor, esta tercera, ya que sin la idea de lenguaje como instrumento de expresión, en los hechos no importa que el ser exista o que incluso pueda ser captado por el pensamiento. Pues aún cuando sea así, estaremos frente a la trágica situación de quien capta una noción pero no puede articularla, una situación lovecraftiana de un pensamiento que carece del auxilio de las palabras. No hay que perder de vista que el objetivo sofístico radica en independizar el lenguaje de los planos que lo condicionan y lo transforman en un elemento derivado. Con la autonomía del lenguaje, por el contrario, se entroniza la retórica como saber legítimo.

Gorgias se vale, según Sexto, de tres argumentos para sostener la tercera tesis:

i. La palabra es diferente del ser, entonces no sirve para significar.
ii. La palabra no tiene existencia real.
iii. Si existe, es un objeto diferente y los objetos no se significan mútuamente.

La tercera tesis, entonces, no ataca la comunicabilidad sino la referencia a algo real. Hay una diferencia irreconciliable entre el *status* ontológico de lo real y el lenguaje, de modo que no se infiere directamente cómo el lenguaje puede referir a las co-

sas. Además, existe una relación directa entre un objeto que produce una sensación y el discurso interior, que corresponde al plano del pensamiento, pero cuando el discurso se dirige a otro no hay posibilidad de producir en ese otro la sensación más que de manera vaga y con la condición de que el otro la haya experimentado con anterioridad. En caso contrario, las sensaciones son intransmisibles. Muy acertadamente, Gorgias se circunscribe aquí a ejemplos sobre sensaciones que son las más difíciles de comunicar y muestra el hiato que existe entre el lenguaje y los otros dos elementos de la tríada.

El tercer argumento de Sexto apunta al doble plano del lenguaje en tanto revelador de lo existente y en tanto es él mismo un existente. Así como cada cosa se revela sólo a sí misma, del mismo modo el lenguaje sólo se revela a sí mismo. Si todas las percepciones son privadas y diferentes, el mundo eidético de cada uno es diferente e inconmensurable con el de los otros. En rigor, el discurso se fundaría sobre una interpersonalidad convencional, ya que no está fundada sobre una comunidad ontológica ni gnoseológica.

3. *Pars construens*: La verdad como coherencia de enunciados

La caracterización positiva del lenguaje en el marco de una tríada disociada absolutizada se constata en el *Encomio de Helena*, que ya desde el principio se plantea un objetivo contrario a lo esperable. Se trata, en efecto, de una causa perdida, pero Gorgias intentará mostrar que precisamente, dado que no existe un criterio objetivo, incluso el honor de Helena puede ser defendido. A estos efectos utilizará la presentación de la potencia del lenguaje y mostrará que Paris pudo haberla persuadido, como él mismo puede persuadir a sus interlocutores. En este constructo basado en la persuasión no importan, en realidad, los hechos. Es de notar, en este sentido, que el *Encomio* se estructura sobre la consideración de múltiples posibilidades que pretenden cubrir un amplio rango, pero nunca hay un intento de establecer cómo fueron *realmente* las cosas. El plano de lo real, consecuentemente con la hipótesis gorgiana de base, está perdido. Lo que se analiza, en lugar de esto son "realidades" posibles.

Esta posición respecto del plano fáctico se retrata siguiendo la misma línea en el *Gorgias* platónico, donde para describir el

poder de la persuasión retórica Platón le hace comparar al gran sofista la utilidad de su *téchne* en cuanto a la persuasión con la *téchne* del médico, del profesor de gimnasia y del banquero, ante lo cual Gorgias responde: "Y es verdad que con este poder <sc. la retórica> tendrás al médico por esclavo, y por esclavo tendrás al maestro de gimnasia. En cuanto al banquero de que hablas, aparecerá traficando, no en su provecho, sino en provecho de otro, de ti, si puedes pronunciar discursos y persuadir a las multitudes". (452e)

No sólo está ausente un análisis de los rasgos de la retórica y de las demás artes, metodológicamente previo a la comparación, sino que no importa qué cosa sean. El lenguaje independizado del ser le permite a Gorgias deformarlas según le plazca y jactarse de ello. Esta autonomía del lenguaje es la condición de posibilidad del desarrollo de análisis lingüísticos típicos del s.V. Dado que el lenguaje se convierte en un elemento primario, se abre por primera vez la posibilidad de un estudio que tenga al lenguaje como su objeto. Esto es, el lenguaje pierde los velos mediadores que lo colocan en una situación marginal respecto del ser y del pensamiento.

El ejercicio retórico de la defensa de Helena frente a las posibles causas de su huida con Alejandro sirven para que se homologue al *lógos* con un señor poderoso. Allí se dice que "el *lógos*, con un cuerpo pequeñísimo hace cosas divinísimas" (DK82B11,8). Tan divinas que logra el mismo resultado que la apoteosis de un dios (DK82B11,6) y se iguala a la fuerza bruta a la que Helena tampoco habría podido resistirse (DK82B11,7). El *lógos*, si se quiere, logra aún un poco más, logra el consentimiento del escucha de un modo casi forzado (DK82B11,12). Así, Helena no sería responsable de haber consentido a las palabras de Alejandro, así como no sería responsable si hubiese sido raptada por la fuerza. Este análisis, que nada tiene de puramente lingüístico, llama la atención, sin embargo, sobre el lenguaje como fenómeno a ser tenido en cuenta por la reflexión teórica y sienta las bases para posteriores estudios que sí se adentrarán en cuestiones estrictamente lingüísticas. El lenguaje es productor, es el punto cero, el punto de partida de una producción y no el último eslabón de la captación intelectual. Por su ligazón con la producción, es claro que el lenguaje se convierte en el objeto de una *téchne*, pero de una *téchne* no usual.

Por el lado de la postura gorgiana, la *téchne* lingüística que

se constituye es la *téchne* retórica que apunta a producir el tipo de fenómenos que mienta el *Encomio*, *i.e.* básicamente experiencias humanas. El lenguaje se torna un elemento para detentar el poder que, con toda la torsión teórica previa, queda liberado de tener que dar cuenta del fundamento real de los enunciados. El *lógos* tiene así un poder incondicionado. Puesto que la verdad por adecuación no tiene lugar en el sistema, ya que no hay objeto al cual remitirse, el discurso se mide en términos de dos rasgos: en primer lugar, el de efectividad, tal como corresponde, por otra parte, al objeto de una *téchne*. Así, a los objetos de una *téchne* productiva se les pide que cumplimenten su función como instrumento para algo útil.[15] El segundo rasgo es el de 'verdad por coherencia' y ya no por adecuación. Esto determina, precisamente, que el *Encomio* comience estableciendo que la verdad es el *kósmos* del discurso, esto es 'orden', 'coherencia', sin ninguna necesidad de un correlato ontológico. Se trata, en este sentido, de una declaración de principios que ilumina el propósito de la obra.

El paso nihilista será negar la tríada unificada y por lo tanto dejar sus elementos como variables libres. Al negar pensamiento y transmisibilidad, que son términos relacionales, sólo queda como elemento contundente un *lógos* autónomo que instaura él mismo lo real. En rigor, lo real pasa a ser aquí derivado del *lógos*, de modo que Gorgias subvierte la lógica tradicional de la tríada e interpreta positivamente la variante disociada, que ya no implica despreciativamente el error sino la libertad del *lógos*. Al negar al ser, se abre la posibilidad de que cada individuo articule un pensamiento propio y autónomo y que derive, a partir de él, un *lógos* que cree una realidad a su medida, con la única meta de ser convincente. La verdad pierde el sentido de *adaequatio* y se asocia a la coherencia entre enunciados. En efecto, no puede ser *adaequatio* porque es el lenguaje el que crea lo real. En todo caso, lo que se asegura es que existe una permanente *adaequatio rei ad intellectum*.

En las posturas radicales y sin el ser a la base, la noción tradicional de *adaequatio* cae irremediablemente, por lo cual la

15 Vale la pena notar que es precisamente el criterio de efectividad el que corresponde a las *téchnai*, relacionadas directamente con esta idea de utilidad. Véase D. Blank (1998 :Introd.) y las consideraciones de los escoliastas de Dionisio Tracio en *GG* I/III 106-114; 297-302; 447-449.

noción de verdad debe ser reestructurada.[16] El problema es que sin parámetro la noción de verdad como *adaequatio* queda totalmente fuera de lugar. Al poner en suspenso la efectiva existencia de la realidad y del pensamiento de lo real, lo que queda en pie es el lenguaje que instaura una realidad no fundante sino derivada. En este esquema no hay posibilidad para el error, porque tampoco existe el acierto seguro. Así, el nihilismo ontológico entraña el relativismo gnoseológico, ya que el único criterio es el de la efectividad del lenguaje.

En este sentido, es preciso redimensionar la apertura y el cierre del *Encomio* y observar las claves de intelección que deparan. El comienzo nos obliga a detenernos, como ya dijimos, en su primera palabra: *kósmos*. Cuando se dice que "el *kósmos* de la ciudad es el vigor, del cuerpo la belleza, del alma la sabiduría, de la acción, la *areté*, del *lógos* la verdad. Lo contrario de todo ello es *akosmía*" (§ 1), el término *kósmos* suele traducirse aquí como 'adorno', 'orden', 'armonía', sentidos que ciertamente tiene este vocablo, pero que en este contexto oscurecen inmensamente la exégesis del texto. En rigor, aquí se plantea que la verdad es "*kósmos* del *lógos*". La traducción que mejor se adapta a este giro es "coherencia del discurso" e incluso "coherencia argumental". Esto llama a leer toda la obra como un ejercicio que muestra la aplicación y los alcances de esta nueva noción de verdad. Esta idea se confirma si nos remitimos al cierre del *Encomio*, donde se explicita claramente que este objetivo de aplicar el criterio de coherencia está cumplido, cuando se dice "liberé con mi discurso la mala fama de esta mujer, me mantuve en la regla que establecí al principio del discurso, intenté diluir la injusticia de la crítica y la ignorancia de la opinión, quise escribir este discurso como un encomio de Helena y como un juego propio". (§ 21)

Esto es, se mantiene en las normas, resguarda el *kósmos*, la coherencia, que es la única posibilidad de establecer verdad. En este contexto, 'disolver la ignorancia' no es mostrar cómo suce-

16 Es de notar que las alternativas que Gorgias plantea para el pensamiento son las mismas que se plantean en la discusión lingüística de la época. En este sentido, cuando Platón delinea en el *Crátilo* la postura hermogeniana convencionalista, queda claro que hablar de verdad o falsedad es un procedimiento inadecuado, ya que sin parámetro no hay manera de juzgar. En rigor, las dos posturas son rebatibles, ya que si el lenguaje es pura convención todos los nombres son correctos o verdaderos, pero a la vez por esta misma convención, como no muestran nada real, no son correctos o verdaderos.

dieron las cosas, sino convencer de que se estaba en una situación de incoherencia, que era la de sostener la culpabilidad de Helena y debe ser sustituida por la coherencia de sostener que no es culpable. Por esta vía se llega a la famosa definición que funda la conciencia del poder del lenguaje: "el *lógos* es un gran señor (*dynástes mégas*) que con un cuerpo pequeñísimo y totalmente invisible hace cosas divinísimas (*theiótata érga apoteleî*)".

Este poder es inmenso y opera sobre lo externo, pero no se requiere que tenga un origen real. Precisamente, está erigido sobre la negación de este requisito, lo cual se trasluce plásticamente poco después cuando se constata "¡cuántos persuadieron a tantos y sobre tantos asuntos con sólo modelar un discurso falso!", es decir falso en términos de verdad como adecuación del pensamiento a lo real. La declaración más importante de los motivos que habilitan la postulación de este criterio se plantea enseguida al decir que "si todos tuvieran recuerdo de todos los acontecimientos pasado, conocimiento de los presentes y previsión de los futuros, la palabra, aun siendo igual, no podría engañar de igual modo". Precisamente, Gorgias plantea claramente que esta situación surge del hecho de que la tríada integrada no funciona de manera generalizada. Si así fuera y los hombres viviesen en la vía de la verdad de Parménides, ningún discurso meramente coherente afectaría sus convicciones. Por el contrario, dado que la duda está instalada firmemente en el conocimiento, esto nos retrotrae a los planteos de la segunda tesis del *Tratado del no ser*, en tanto ya que no se puede tener conocimiento cierto automático y garantizado es necesario operar como si no existiera, recurriendo entonces, en la propuesta gorgiana, a la coherencia de enunciados. Los ribetes trágicos de esta concepción están bien plasmados en Eurípides, siempre tan al tanto de los debates teóricos del momento, que hace que el Corifeo, en *Troyanas* 966, le diga a Hécuba, que debe contestar al discurso de Helena en el cual acaba de negar su responsabilidad en la guerra, lo siguiente:

A tus hijos y patria, reina, defiende en lucha
con la persuasión (*peithó*) de ésta, porque habla bien
(*légei kalôs*)
aunque es malvada (*kakoûrgos oûsa*), y eso es algo terrible
(*deinón*).

Tan terrible es que Hécuba lo intenta, pero no logra un casti-

go. La solución gorgiana apela, entonces, a la torsión de convertir lo que siempre había sido una debilidad, precisamente la marca oprobiosa y molesta de la falta de un parámetro cierto para determinar lo real, en una fortaleza, en el poder de crear convicciones que tienen su origen en la voluntad humana más que en la búsqueda desesperada de una realidad que se oculta sistemáticamente. Su intento de responder a los dramas que acucian a los hombres concretos que caen víctimas de la imposibilidad del acuerdo lo acercan mucho a los problemas de nuestra época, tan sensible al problema de que no hay manera de establecer objetivamente lo real. De este modo, Gorgias vislumbró muchos problemas que desvelaron a las filosofías del siglo XX, que sobre todo después de las dos guerras mundiales se toparon con la aporía de las posiciones irreconciliables. Basta pensar en la línea de investigación habermasiana de la Teoría de la Acción Comunicativa y las Teorías de la Argumentación que se centran precisamente en las posibilidades de establecer un diálogo prescindiendo de garantías ontológicas y gnoseológicas, que en los hechos significa plantear la posibilidad de dialogar con mínimos puntos de acuerdo. Recuérdese, por ejemplo, que la regla 1, planteada en *La nueva dialéctica*, sostiene que 'no hay que romper el diálogo' y ninguna otra pretensión.[17]

En ambos contextos, más allá de sus distancias, esto provocó una vuelta sobre la filosofía del lenguaje, ya que esta renuncia a la solución ontológica deja necesariamente al lenguaje como variante libre: no se sabe cómo son las cosas y tampoco qué es lo que el otro realmente piensa. Sólo contamos con palabras, pero aquí viene la parte constructiva: en este mínimo hecho de sólo contar con palabras reside una vía de acción potente. Tan fuerte se ha vuelto esta convicción de nuestros tiempos que la noción de coherencia es uno de los conceptos que más necesita hoy por hoy una revisión teórica que aclare qué tenemos entre manos. En efecto, la coherencia se ha convertido en un valor moral y la incoherencia en un demérito reprochable de un modo inusitado, especialmente porque el asunto tiene sus bemoles. Si la coherencia de suyo tuviera rasgos positivos deberíamos elogiar a Pinochet o a Videla, que han sido criminal e inhumanamente coherentes y vilipendiar a San Pablo, a quien un viejo compañero persecutor de cristianos tendría derecho a tildar de incoherente. La educación misma podría ser vista co-

17 F. van Eemeren y R. Grootendorst (1996).

mo una incesante industria de incoherencias, ya que insta a abandonar creencias previas por otras supuestamente mejores. Ni que decir de la filosofía, incoherentísima práctica de revisión de supuestos, incluso de los que tanto tiempo y con tanta coherencia se tomaron por obvios. Vayan estos cuestionamientos teñidos de falacia para resaltar sólo algunos rasgos del cúmulo de cuestiones que encierra la noción de coherencia, cincelada por Gorgias y hoy rediviva como gran contrincante de la noción de objetividad. Los riesgos de esa solución son bastante evidentes y alumbraron enemigos antes y ahora. Generaron entonces las iras de Platón y fueron uno de los principales acicates para la formulación de la Teoría de las Ideas y, por supuesto, para la resignificación de la retórica del *Fedro*, y despiertan hoy todavía las sospechas de quienes buscan algo más que entregarse al consenso de lo verosímil, fruto de la construcción subjetiva.

II. La necesidad de pensar lo que es. Antístenes y la fundamentación semántica de la verdad como adecuación*

Sin dogmas que garanticen la verdad de algún grupo de enunciados, la antigüedad clásica dedicó ingentes esfuerzos a desentrañar los rasgos de los elementos comprometidos en la determinación de parámetros veritativos. Entre ellos se cuenta, sin duda, el lenguaje, lo cual despertó una temprana reflexión "lingüística" que estuvo particularmente asociada con el problema de la exactitud o adecuación de los nombres *-orthótes onomáton-*, es decir con el problema de la determinación del grado de adecuación entre lenguaje y realidad. El primer aspecto que llamó la atención en lo que hace al lenguaje es que ciertos nombres presentan características morfológicas que parecen contradecir sus rasgos ontológicos y que, por eso, presentarían "fallas" constitutivas que le impedirían reflejar adecuadamente lo real.[18] Este enfoque subrayaba el hecho de que el lenguaje es una vía problemática que, según algunos, había que corregir. Por otra parte, también se practicaba la etimología, que reposa sobre la confianza en que los nombres reflejan la estructura de la cosa. Ambas prácticas revelan las contradicciones y perplejidades que

* Esta sección del trabajo reproduce algunos pasajes del artículo "Antístenes y la prehistoria de la noción de campo semántico", publicado en Nova Tellus 23.2/2005.

18 Véase el ejemplo de Aristóteles, *Refutaciones Sofísticas* 14,173b17, en referencia a Protágoras, que consideraba un solecismo admitido por el uso la asignación de género femenino a *ménis* 'cólera' y *pélex* 'celada', porque se trata de lexemas asociados en el imaginario a comportamientos y actividades masculinas.

generaba el doble valor veritativo posible del *lógos*: vía obligada para manifestar la verdad, pero a la vez canal de expresión de lo falso.

Este problema había sido ya advertido por Heráclito y Parménides, pensadores que intentaron dar cuenta de las relaciones entre realidad, pensamiento y lenguaje, que dan por resultado la alternativa entre *lógos* verdadero y *lógos* falso.[19] Sobre estos presupuestos, dos filósofos de época clásica intentaron anular la doble conformación de estas relaciones. El más conocido de estos intentos es el gorgiano, donde la unidad de realidad, pensamiento y lenguaje es impugnada objetando cada uno de sus elementos. Es el planteo que hemos estudiado en la primera parte de este trabajo. La vía opuesta, en la que sólo se conserva la asociación entre realidad, pensamiento y lenguaje, fue propuesta por Antístenes. Para internarnos en este planteo nos concentraremos en sus concepciones lógico-lingüísticas, comenzando por estudiar la especificidad de la noción de *epískepsis tôn onomáton*, en relación con la de exactitud de los nombres (punto 1). Luego analizaremos cómo se objetiva esta noción en las prácticas de 'uso de los nombres' (*chrésis onomáton*) (punto 2) y 'distinción en clases' (*dialégein katà géne*) (punto 3) y su relación con la doctrina sobre la imposibilidad de definir y el método de análisis semántico (punto 4), para referirnos finamente al corolario de esta teoría respecto del carácter necesario y sistemático de la verdad como adecuación del pensamiento a lo real (punto 5).

1. *Orthótes y epískepsis tôn onomáton*

Las peripecias de la figura de Antístenes son llamativas. En la antigüedad fue un autor prolífico y reconocido, que no pudo, sin embargo, superar la prueba del tiempo en lo que hace a la conservación de su obra. No obstante ello, durante la segunda parte del siglo XIX, especialmente a partir de las tesis de Schleiermacher,[20] que hizo hincapié en los variados testimonios que revelan la importancia que este autor tuvo en las épocas clásica y helenística, se desató una tendencia que ha sido caracterizada como "panantisténica". Esta tendencia se verificó en los nume-

19 Sobre la estructuración de la tríada, véase el primer punto de la primera parte de este trabajo.

20 Cf. Blaise (1986 :119).

rosos intentos de ver rastros de sus doctrinas en los más diversos ámbitos de la filosofía clásica, especialmente en las obras platónicas. Así, se trazaba un esquema en el cual a partir de la enseñanza socrática se desplegaban varias líneas filosóficas que se diferenciaban de acuerdo a la particular interpretación que de esta enseñanza tenía cada discípulo. En el caso del Platon y Antístenes las visiones serían radicalmente opuestas y eso habría generado la disputa testimoniada por numerosas fuentes.[21] Esta sería la razón de que Platón aludiera de manera indirecta, como es su costumbre, a las teorías de Antístenes, quien le habría contestado de una manera abrupta y descomedida, parodiándolo en un diálogo de título agraviante, el *Sáthon*.[22]

Este esquema, básicamente convincente, fue sin duda exagerado por las interpretaciones tradicionales que, muchas veces sin un estudio pormenorizado de los escuetos testimonios sobre la filosofía de Antístenes, tendían a identificar rastros de la polémica prácticamente en todos los diálogos platónicos, y especialmente en *Ion*, *Eutidemo*, *Crátilo*, *Teeteto*, *Sofista* y *Parménides*. Estos excesos de la crítica tuvieron su reacción en una negación a ultranza de esta línea exegética, hasta el punto de que Kirk llegó a afirmar que la lectura antístenica de los diálogos estaba "casi muerta" (1951:238). Los estudios llevados a cabo posteriormente en el ámbito de los estudios antistenianos especialmente orientados a la compilación de los testimonios relevantes,[23] en tanto permiten una reconstrucción más plausible de su pensamiento, han planteado nuevas bases para rever la relación entre las obras de los dos discípulos de Sócrates de un modo más cuidadoso y seguro.[24]

Para algunas líneas exegéticas, Antístenes fue el iniciador de la escuela cínica. Como tal, habría centrado su interés en las cuestiones éticas y colocado en un segundo plano, o incluso despreciado como inútil, todo estudio lógico o lingüístico.[25] Sin embargo, más allá de que esta filiación está lejos de poder

21 Cf. *SSR* v A 147-159.

22 Antístenes juega con el parecido lingüístico entre *Pláton* y *Sáthon*, éste último un derivado de *sáthe* 'pene'. Sobre el *Sáthon*, cf. DL VI 3 y 7 = SSR VA27 y 28, Gnom. Vat. 743,13 y 437 = SSR VA30; Estobeo III 2,40 = SSR VA29 y la interpretación sobre el título en G. Giannantoni (1990 :328-9).

23 Cf. especialmente F. Decleva Caizzi (1966) y G. Giannantoni (1990).

24 Un buen ejemplo de ello es el trabajo de A. Brancacci (1990).

25 Sobre todo a partir de la interpretación literal de Diógenes Laercio VI 103 = *SSR* V A 161. En este sentido, C. J. Classen (1976 :24-5) y Blaise (1986:118ss). Cf. la crítica de esta posición en Decleva Caizzi (1966:99-100) y Giannnantoni (1990:384-5).

ser planteada como una ecuación simple,[26] la cantidad de testimonios que pueden ser interpretados a la luz de posicionamientos antisténicos ligados al lenguaje, como veremos, hace inaceptable la conjetura de que su interés haya estado alejado de la problemática lingüística.

En rigor, la noción de *epískepsis onomáton* coloca a Antístenes en el amplio margen de pensadores que durante la época clásica se volcaron al lenguaje buscando claves de intelección y operación sobre lo real. En este sentido, contamos con el testimonio de Epicteto que liga esta noción directamente con Antístenes y dice:

> Aun si alguien admitiera eso <sc. la lógica es esteril>, basta que sea elemento de juicio y de examen, y, como podría decirse, medida y pesa de las demás cosas. ¿Quién lo dice? ¿Sólo Crisipo, Zenón y Cleantes? ¿Y no lo dice Antístenes? ¿Y quién si no es el que escribió que 'el examen de las palabras es el principio de la educación' (*archè paideúseos he tôn onomáton epískepsis*)? (*Dissert.* I 17,102 = *SSR* V A 160)

Se afirma entonces que para Antístenes la *epískespsis tôn onomáton* es la *archè paideúseos*, *i.e.* el principio de la educación, con lo cual podría descartarse que Antístenes haya tachado de inútil el problema del lenguaje, si precisamente se afirma que constituye el núcleo de la formación humana. Para determinar en qué consiste esta *epískepsis*, que sin duda hay que ligar con el *exetázein* socrático atestiguado por las obras platónicas, es preciso dirigirse a las otras dos nociones mencionadas que apuntan a la descripción de los procedimientos de la *epískepsis tôn onomáton*. Pero, antes de emprender un análisis de este aspecto, es preferible detenernos brevemente en la relación de Antístenes con otras aproximaciones al problema de los nombres que caracterizaron el enfoque de la sofística, a efectos de identificar sus rasgos peculiares.

Las fuentes tardías, en efecto, atestiguan relaciones de Antístenes con Gorgias, y tal vez con Pródico. Como veremos, la filosofía de Antístenes es el negativo de la filosofía gorgiana. Por otra parte, sin duda hay en la obra de Antístenes huellas notorias de la influencia de Pródico que pueden identificarse especialmente en su toma de posición en el

26 Cf. Giannantoni (1990:226ss.).

problema de la adecuación de los nombres –*orthótes tôn onomáton*-. En *Eutidemo* 277e-278a (=DK 84A16) Platón liga a Pródico con esta noción afirmando: "En primer lugar pues, como dice Pródico, es preciso aprender sobre la rectitud de los nombres", a lo cual sigue una disquisición sobre el significado del verbo *manthánein*. El tono del pasaje es sin duda irónico y culmina con el juicio platónico de que este procedimiento no es más que un juego de palabras puesto a los efectos de burlarse de la gente, especialmente porque no permite conocer la naturaleza de los objetos acerca de los que se habla: "porque aunque alguien aprendiera muchas o incluso todas las cuestiones de esta clase, en nada más conocería con ello cómo son las cosas (*oudèn àn mâllon eideíe pêi échei*)." (278b).

Lo que queda claro a partir de este planteo es la orientación básica de este tipo de posturas naturalistas. Sobre la base de este pasaje y otros similares puede colegirse que el procedimiento de Pródico estaba orientado a desentrañar el correcto significado de un término y apuntaba a revelar la exacta adecuación entre ese nombre y la cosa, *i.e.* entre *ónoma* y *prâgma*. Así, en *Protágoras* 337a-c (DK 84A13), Platón presenta un ejemplo de la actividad de Pródico diciendo:

> Lo que personalmente les pido, Protágoras y Sócrates, es que se pongan de acuerdo para discutir entre ustedes, pero no para rivalizar (*amphisbeteîn mén, erízein dè mé*). Pues los amigos discuten (*amphisbetoûsi*) con sus amigos, pero con benevolencia mutua; los adversarios, por el contrario, rivalizan (*erízousin*) con sus enemigos. Así su reunión será excepcionalmente bella. Pues ustedes, los oradores, serán realmente aplaudidos por nosotros, los oyentes, pero no alabados (*eudokimoîte kaî ouk epainoîsthe*). El aplaudir (*eudokimeîn*) proviene del alma de los oyentes sin engaño, pero el alabar (*epaínein*) radica en la palabra y proviene a menudo de la opinión de mentirosos. En cuanto a nosotros, oyentes, tendremos especial satisfacción, aunque no placer (*euphrainoímetha, ouch hedoímestha*). Se llena de satisfacción (*euphraínesthai*) aquel que aprende alguna cosa y siente placer (*hédesthai*) el que concibe alguna otra sensación agradable por medio del cuerpo. (Plat., *Prot.* 337 a-c = DK 84A13)

Esta tarea de análisis semántico se repite en la mayoría de

los testimonios.[27] Es claro que una postura como ésta se fundamenta mejor sobre la creencia en un significado objetivo de los términos, ya que aceptar algún tipo de formulación que suponga la convencionalidad del lenguaje sumiría a toda la teoría en la fragilidad extrema.[28]

La *orthótes tôn onomáton* de Pródico fue, sin duda, un antecedente inspirador para la teoría de Antístenes que aparece testimoniada en las fuentes como 'uso de los nombres', *i.e. chrésis tôn onomáton*. En efecto, la *epískepsis tôn onomáton* de Antístenes se apoya igualmente en la creencia de un lenguaje objetivo que oficia de correlato de la naturaleza de las cosas. Sólo así se comprende que un análisis de los nombres pueda dar por resultado una ampliación del conocimiento de lo real. Y tal vez incluso podría decirse que la concepción antisténica es más radical en lo que hace a la creencia en la racionalidad del lenguaje, ya que la diferencia que parece haber existido entre su enfoque y el de Pródico se da en el reemplazo de la noción de *orthótes* por la de *epískepsis*. En rigor, tras la noción de *orthótes* se esconde la idea de que la correlación entre lenguaje y realidad, si bien existe, no es siempre clara y efectiva, por lo cual la tarea de la *orthótes* es restituirla mediante la corrección. En Antístenes, al contrario, el presupuesto es que la correlación existe siempre y, en los casos oscuros, es preciso simplemente llevar a cabo un análisis *–epískepsis-* del término que permitirá poner de manifiesto que la relación entre lenguaje y realidad es perfecta y a cada cosa corresponde un nombre, esto es, cada cosa tiene su *oikeîos lógos*, su propio y único nombre.[29] Esta doctrina se atribuye a Antístenes en el pasaje aristotélico de *Met.* V 29 1025 (= *SSR* v A 152):

> Por eso Antístenes creía ingenuamente que no se puede decir nada excepto el *lógos* propio, uno para cada cosa cosa (*tôi oikeíoi logoi, hèn eph' henós*), a partir de lo cual concluía que no es posible contradecir y casi no es posible decir algo falso."

27 Cf. especialmente DK 84A14-18.

28 Cf. Brancacci (1990:63).

29 En este marco tiene que comprenderse la formulación antisténica de la tesis sofística de que no se puede hablar falsamente -dado que quien habla dice algo (*ti*); el que dice algo dice lo que es (*tò ón*) y el que dice lo que es dice la verdad; cf. Proclo, *In Plat. Cratyl.* 37 = *SSR* VA 155- que se discute en el *Eutidemo* 282b-c y el *Crátilo* 385b y 429d-431b en pasajes con importantes resonancias antisténicas y en *Sofista* 251a-b. En efecto, dada la correspondencia entre *onómata* y *prágmata*, al nombrar una cosa se conoce su esencia.

El modo en que hay que entender la noción de *oikeîos lógos* viene dado por la frase asociada *hèn eph' henós*, cuya formulación en género neutro y no masculino, como tendría que estar si constituyera una atribución a *lógos*, hace pensar que se trata de una cita textual de Antístenes o una referencia a una fórmula igualmente característica de su pensamiento. La frase *hèn eph' henós* está recortada del contexto sintáctico próximo y el hecho de que *hén* esté refieriéndose a un antecedente neutro lleva a pensar, como nota N. Cordero,[30] que tiene que referir, en su contexto original, a *ónoma*. Que hay un *oikeîos lógos* para cada cosa significa que hay un *ónoma* para cada cosa. Esto permite colegir que el lenguaje no sólo permite mostrar la realidad, sino que funciona como **correlato unívoco de la estructura de la realidad**.

La diferencia fundamental, entonces, entre las posiciones de Pródico y Antístenes radica en su enfoque respecto del problema de la polisemia de los nombres que fue arduamente discutido durante el siglo V.[31] Constatado un caso de polisemia, Pródico juzgaba necesario corregirlo teniendo en cuenta el principio de que a cada cosa debe corresponder uno y sólo un nombre, de modo que la polisemia respondía a un mal uso del lenguaje, respecto del cual había que restituir la *orthótes*. Para Antístenes en cambio, la polisemia era un dato lingüístico que no había necesidad de negar ni requería de una conducta activa en pro de su corrección, sino que sólo era preciso determinar con claridad su esfera de aplicación, *i.e.* estudiar la *chrésis tôn onomáton*, de modo que se manifestara la legalidad efectivamente presente en la lengua. Así, también en el caso de Antístenes se llegaba a la correlación un nombre para cada cosa, pero no por alteración del dato lingüístico sino por simple estudio lexemático. En este caso, la creencia en la relación objetiva entre nombres y cosas está doblemente subrayada, ya que los casos problemáticos lo son sólo superficialmente y un análisis consecuente revelaría finalmente la total organicidad del lenguaje en el cual a cada cosa pertenece efectivamente un nombre.[32] El ánimo corrector de la *orthótes* puede inferirse a partir de pasajes como el de Aristóteles en *Refutaciones Sofísticas* 14,173b17 que co-

30 Véase N.L. Cordero (2001:331-332).

31 Véase, por ejemplo, el caso de Demócrito en DK 68B26.

32 Tal vez el pasaje 434e del *Crátilo* en el cual Platón hace que Sócrates destruya el argumento naturalista cuando Crátilo se refiere a la función de la costumbre –*éthos*– en la comprensión de ciertos términos sea efectivamente una referencia crítica a

rresponde al testimonio 28 de Protágoras en la compilación de Diels-Kranz, que afirma: "es posible también hacer esto: parecer que se comete un solecismo, sin hacerlo, y cometerlo, sin apariencia de ello, tal como decía Protágoras, si *ménis* 'cólera' y *pélex* 'celada' son masculinos. Así, quien dice 'funesta' (*oulomén-nen*) comete, según él, solecismo que los demás no perciben. En cambio quien dice 'funesto' (*oulómenon*) parece cometer solecismo sin hacerlo".

El presupuesto operante es que a pesar de que los términos citados *ménis* y *pélex* son morfológicamente femeninos están asociados semánticamente a rasgos como la agresividad y la guerra que tienen que ver con lo masculino. Restituirle artículos con morfología masculina sonará al hablante medio como un solecismo, cuando en rigor se está corrigiendo una inconsecuencia del uso. La misma actitud parece ser víctima de una ridiculización en las *Nubes* por parte de Aristófanes en los versos 657-683:

> S. – Antes de eso tienes que aprender otras cosas: por ejemplo, qué cuadrúpedos son adecuadamente (*orthôs*) hablando 'machos'.
> E. – Los machos me los sé muy bien, si no he perdido el juicio: el carnero, el cabrón, el toro, el perro, el ave (*alektryón*)
> S. - ¿Ves lo que te ocurre? Llamas ave a la hembra lo mismo que al macho.
> E. - ¿Cómo es eso?
> S. - ¿Cómo? Un ave y una ave.
> E. – Claro, por Poseidón. Y ahora, ¿cómo he de llamarlos?
> S. – Ava (*alektríaina*) y avo (*aléktor*).
> E. - ¿Ava? Estupendo, por el Aire. Sólo por esta lección te llenaré en redondo de harina la fuente (*kárdopos*).
> S. – Ya estamos otra vez. Fíjate, dices 'la fuente' como masculino cuando es femenino. (...)
> E. – (...) Pero de ahora en adelante ¿cómo tengo que decir?
> S. - ¿Cómo? 'Fuenta', igual que dices Sóstrata.
> E. - ¿La 'fuenta', en femenino?
> S. – Eso es hablar con adecuación (*orthôs*).

la teoría de Antístenes. En ese caso, Platón no encontraría consistente la conjugación de una postura naturalista que se apoye, a su vez, en la noción de uso, que según el esquema trazado en los pasajes iniciales sería territorio exclusivo de los convencionalistas. Sobre este punto, véase nuestra Introducción al *Crátilo*, en Platón, *Crátilo*, Buenos Aires, Losada, 2006.

Los cultores de la *orthótes*, como puede inferirse, tienen que haber extendido la idea de que el lenguaje contiene imprecisiones que es preciso salvar. En Antístenes, al contrario, la correlación existe siempre y, en los casos oscuros, es preciso simplemente llevar a cabo un análisis *-epískepsis-* del término, que permitirá poner de manifiesto que la relación entre lenguaje y realidad es perfecta y a cada cosa corresponde un nombre, esto es, cada cosa tiene su *oikeîos lógos*, su propio y único nombre.

La tesis de Antístenes es radicalmente novedosa y combina una creencia en la objetividad del lenguaje con una atención al uso lingüístico. A diferencia de Pródico, la teoría antisténica no está orientada a la normativa ni está condicionada por una finalidad retórica, según la cual es necesario definir claramente las nociones para construir argumentos difícilmente rebatibles o destruir argumentos contrarios, sino que apunta a desentrañar la estructura de la realidad a partir del supuesto de que el lenguaje es su contrapartida. Sobre este modelo, Antístenes delinea una doctrina que trasciende el enfoque lingüístico, en tanto si hay una relación entre el nombre y la naturaleza de las cosas, entonces el análisis lingüístico se convierte en una legítima vía de acceso a lo real. La filosofía entendida como una investigación de los nombres, lejos de restringirse a una problemática gnoseológica, permite dar cuenta además de la problemática ética. Así, por ejemplo, podemos entender el testimonio en que se relata en forma de anécdota la reacción de Antístenes ante un parlamento de una tragedia de Eurípides en que se planteaba la relatividad del bien:

> Tampoco son despreciables las correcciones (*paradiorthóseis*) con las cuales operaron Cleantes y Antístenes, quien habiendo visto que los atenienses festejaban a gritos en el teatro <el verso> "qué cosa es vergonzosa, si no lo parece a los que se valen de ella", arrojándose sin reservas <dijo>: lo vergonzoso es vergonzoso, parezca o no parezca (*aischròn tò g' aischrón, dokêi kàn mè dokêi*). (Plut. *Quom. Adul. Poet. Aud. Deb.* 12 p. 33c = *SSR* V A 195 G)

A lo que Antístenes apunta, entonces, es a impugnar la interpretación según la cual los conceptos son relativos, y en esto se opondría totalmente a Protágoras, precisamente sobre la base de que la adecuación de los nombres no deja resquicios

para tal relativismo. En efecto, la *epískepsis tôn onomáton* apunta a fijar la estructura semántica de la lengua, procedimiento que resulta en la exclusión de cualquier posición relativista. En este sentido, Antístenes parece haber adherido totalmente al apotegma *'tagathà kalá, tà kakà aischrá'*, 'las cosas buenas son bellas y las malas, vergonzosas' (DL VI 12 =*SSR* V A 134), y esta correspondencia, cuyos términos genéricos pueden ser sustituidos por ejemplos concretos, no puede ser alterada. La garantía de ello, en una teoría naturalista, es que debido a su origen, la estructura de la lengua es inalterable y todo lexema de la lengua es comprendido de la misma manera por todos los hablantes, de modo que el hecho mismo de que todos los hombres comprendan la noción de bien se convierte en el fundamento cierto de la ética.

2. La conciliación de naturalismo y uso

La noción de *chrésis*, 'uso', aparece testimoniada en uno de los pasajes antisténicos más famosos en que se discute la interpretación del epíteto de Odiseo, *polýtropos*. Esta noción está llamada a especificar el enfoque que debe dársele a la *epískepsis onomáton*, en el sentido de que la lengua puede ofrecer resistencia a la correlación nombre-cosa que supone la teoría. Esta situación debe subsanarse mediante el análisis semántico que delimite claramente el uso (*chrésis*) específico que se hace de los términos en sus contextos para, a partir de allí, deducir la conformación de un término dado y el sentido con el que debe entendérselo. La tesis que Antístenes se propone rebatir en el pasaje de Porfirio que nos ocupa es aquella que entiende *polýtropos* en el sentido de 'mentiroso' y que, por lo tanto, revelaría un desprecio de Homero por el héroe. El pasaje transmitido por Porfirio dice:

> Antístenes dice: ¿y entonces qué? ¿Acaso es malvado Odiseo porque fue llamado *polýtropos*, y no <es posible pensar que Homero> lo llamó así porque es sabio? ¿Acaso *trópos* no significa en un <verso> el carácter y en otro significa el uso del discurso? Pues *eútropos* es el varón que tiene el carácter vuelto hacia el bien, y *trópoi* de los discursos son los varios estilos. Y Homero usa también el término *trópos* respecto de la voz y respecto de la variedad de melodías, como en el caso del ruiseñor,

que frecuentemente gorgeando expande sonidos variadamente modulados (t 521)[33]

En este ejemplo se constata un procedimiento de análisis léxico,[34] en donde a efectos de desentrañar el sentido de *polýtropos* se recurre al estudio de los sentidos de *trópos*, el término básico. El pasaje es importante en varios aspectos, ya que el término *trópos* es además un buen ejemplo de polisemia. Es de notar que el *corpus* sobre el que ha de darse la discusión está absolutamente circunscripto y corresponde en este caso a las obras homéricas, de modo que es a partir de las acepciones allí presentes que el término va a ser analizado, algo que constituye un buen intento de delimitación del estudio y que podría considerarse, por otra parte, un ejemplo temprano de atención respecto del *usus scribendi*. El primer paso del análisis es la identificación de la base del campo léxico al que pertenece *polýtropos*, precisamente *trópos*. Respecto de *trópos* se identifican tres acepciones: la primera, del ámbito ético; la segunda, del retórico y la tercera, de la música. El desafío del método es entonces explicar los tres usos sin que la noción pierda especificidad. Las estrategias que usa en cada caso son diferentes.

En el primer caso, la explicación es etimológica y requiere la incorporación de dos términos, *trépo* y *eútropos*: *trópos* se asocia con *trépo* 'girar', 'dar vuelta', de modo que *eútropos* es el que se orienta al bien (*eis tò eû tetramménos*). En el segundo caso, la explicación es semántica y se apoya en la relación de significado entre *trépo* y *plásso* 'modelar', 'forjar'. A partir de esta explicación hay que colegir el tercer caso, en que estos estilos se aplican a los sonidos. Esta acepción, que no es decididamente diferente de la segunda, sirve sin embargo para reintroducir la categoría de multiplicidad, tal como aparece mencionada en *polýtropos*: la variedad *–exallagé–* de melodías y los sonidos variadamente modulados *–polyechéa phonén–*. De este modo, se vuelve de un modo circular hacia el primer componente de *polýtropos* y se confirma que la noción de *trópos* puede tener asociada la idea de multiplicidad sin que por eso im-

33 Porfirio, *Quaest. Hom. ad Oddysseam* 1.1.10ss. = *SSR* v A 187.

34 Análisis similares pueden encontrarse en SSR v A 189, respecto del término *hyperphíalos* aplicado al Cíclope y respecto de los nombres de Aspasia (Ael. Arist. *Hypèr tôn tettáron* 127) y el Cíclope (Heracl. *Hom. Probl.* 70,5). Cf. además el estudio de la noción de *basileía* en Dion Crisóstomo, *Orat.* iv 24-25 y el texto de Jenofonte, *Mem.* IV 5,11ss. tratado en el apartado siguiente.

plique necesariamente un sentido negativo. Si esto es así, entonces se abre la posibilidad de que el epíteto de Odiseo no sea despectivo sino elogioso, en el sentido de 'sabio', *sophós*, que es a donde llegará la argumentación en 1.1.21: "por eso dice Homero que Odiseo, que es sabio, es *polýtropon*, pues sabía relacionarse con los hombres de muchas maneras".[35]

El análisis de las dos primeras acepciones, que resultan ser las básicas, pertenecientes al ámbito ético y al retórico, se completan con la referencia a términos que incluyen la idea de multiplicidad: *palímbolon* y *polymetábolon*, en el primer caso, y *polytropía*, en el segundo, que es precisamente el que interesa a los efectos del problema puntual. En este último caso, se habla de *lógou polytropía*, 'la multiplicidad de modos discursivos', que implica la *chrésis poikíle lógou*, 'el uso variado del discurso'.[36] *Polýtropos* pertenece, entonces, al ámbito retórico y no al ético y hace referencia a la habilidad en el lenguaje y no a una conducta mendaz. El paso siguiente es la postulación de un lexema de significado opuesto, de modo que se opone *polytropía* a *monotropía*, donde el sentido negativo estará ligado al segundo, en tanto la circunscripción a un único modo discursivo no permite dar cuenta de la multiplicidad de lo real, mientras que la habilidad lingüística del *polýtropos* hace de él un *sophós* que puede entender la trama de lo existente y asignar a cada cosa el nombre que le es propio, *i.e.* el *oikeîos lógos*.

Lo que interesa a nuestros efectos es señalar las diversas estrategias de análisis léxico por las que se organiza el campo semántico al cual pertenece *trópos*; esto es, por términos asociados semánticamente ya sean de signo similar u opuesto, lo cual se muestra como una aplicación en la que podría entreverse una protonoción de valor lingüístico, aunque además incluye términos derivados etimológicamente que en rigor no serían considerados en las teorías contemporáneas. La *chrésis tôn onomáton* constituía, entonces, un método de análisis se-

35 Porfirio, *Quaest. Hom. ad Oddysseam* 1.1.20ss. = SSR v A 187.

36 Porfirio, *Quaest. Hom. ad Oddysseam* 1.1.30ss. = *SSR* v A 187: *Trópos* es, entonces, lo cambiante en relación con el carácter (*éthos*), lo mudable (*palímbolon*) e inestable (*polymetábolon*). Pero la variedad del estilo (*polytropía*), es decir el uso variado del discurso (*chrésis poikíle lógou*) se aplica a variados contextos con unidad de estilo (*monotropía*), pues una sola cosa es propia para cada caso. Por eso, además, lo armonioso para cada caso reune la variedad del discurso en una sola cosa que es funcional a cada caso, mientras que, su vez, lo de estilo único (*monoeidés*), que es inarmónico en relación con contextos diferentes, hace de estilo variado a un discurso que ha de ser rechazado por muchos de distinto modo (...).

mántico que permitía revelar los *onómata* asociados y ordenarlos en clases y, sólo después de este análisis, se estaba en condiciones de juzgar sobre el sentido en que el término había sido utilizado por el poeta.

Consideremos un segundo pasaje, transmitido igualmente por Porfirio en un escolio a i 106. En este contexto se comenta el juicio antisténico respecto del problema del juicio homérico acerca de los cíclopes, esto es, si corresponde que se los considere *hyperphíaloi kaì athémistoi*, 'arrogantes e ingobernables'. Para aclarar el sentido en que debe entenderse este pasaje, Porfirio dice que Antístenes afirmaba que sólo Polifemo era injusto.

> ¿Por qué, si llama a los cíclopes arrogantes (*hyperphíaloi*), ingobernables y sin ley (*athemístoi*) dice que las cosas buenas que reciben de los dioses son abundantes? Hay que decir entonces que son arrogantes por la superioridad (*hyperoché*) de su cuerpo, y son ingobernables los que no usan una ley escrita, porque cada uno gobierna sus propios asuntos. <Y cada uno legisla sobre sus hijos y su esposa, v. 115>, lo cual es signo de falta de ley. Pero <Antístenes> dice que sólo Polifemo era injusto; puesto que en verdad era desdeñoso respecto de Zeus, por lo tanto el resto era justo. Por esto, pues, la tierra les ofrecía todas las cosas espontáneamente. (...) De modo que dice que sólo Polifemo era presuntuoso (*hyperóptes*) e injusto (*ádikos*), pero todo el resto de los cíclopes eran piadosos (*eusebeîs*), justos (*díkaioi*) y respetuosos (*pepoithótes*) de los dioses, por lo cual la tierra les entregaba espontáneamente los frutos.[39]

El argumento central para probar esto se lleva a cabo mediante el establecimiento de un campo semántico que, desde el punto de vista léxico, se estructura sobre compuestos que llevan la preposición *hypér*. Así, se dice que alguien es *hyperphíalos* por la *hyperoché* de su cuerpo y Polifemo es *hyperphíalos* porque es *hyperóptes* respecto de Zeus. Poco después se compara al Cíclope con los gigantes *hypérthymoi* y luego se retoma esta idea general diciendo que sólo Polifemo es *hyperéphanon kaì ádikos*, 'presuntuoso e injusto'.

En este caso, el lexema organizador de este campo es 'exceso', representado por la preposición *hypér*, elemento a través del cual se integran los lexemas compuestos. Con el análisis

39 Porfirio, *Quaest. Hom. ad Oddyseam* 9.106ss. = *SSR* v A 189.

semántico se logra poner en perspectiva el término *hyperphíalos*, que tiene connotaciones negativas como 'soberbio', con otras neutras o incluso positivas como *hyperoché*, 'superioridad', 'excelencia', que connotan 'poder', pero no 'exceso'. Esta torsión permite afirmar que el resto de los cíclopes eran *hyperphíaloi* en este último sentido. El negativo, por el contrario, se aplica estrictamente al caso de Polifemo, que es *hyperphíalos* en el sentido de *hyperóptes*, 'desdeñoso', 'despreciativo' respecto de Zeus, del mismo modo que los gigantes de *Odisea* VII 59 eran *hypérthymoi*, 'soberbios' y por eso cayeron destruidos.

No son los únicos casos que pueden aducirse. Analicemos brevemente los que ocurren dentro del ámbito de los dos textos dedicados a retomar la disputa entre Ayax y Odiseo por las armas de Aquiles (SSR v A 53 y 54 respectivamente), que tienen además la particularidad de que han llegado a nosotros por tradición directa y son aceptados como auténticos de modo generalizado. El *Ayax* utiliza como argumento central la diferencia entre 'saber', 'no saber' y 'opinar', que aparece por otra parte entre los títulos atribuidos a Antístenes bajo la forma de *Perì dóxes kaì epistémes* (DL VI 15-18 = *SSR* v A 41). Específicamente, Ayax aplica estas nociones para determinar el rol que deberían cumplir los jueces de la disputa, que constituían en este caso una configuración no habitual, ya que los comandantes de la expedición, Agamenón y Menelao, habían desistido de su potestad de juzgar y convocado para esta función a otros jefes subordinados.

La estrategia argumentativa de Ayax se basa en la radicalización de la oposición entre discursos y hechos *-lógoi* y *érga-*, asociando a los últimos el criterio de conocimiento. Así, comienza afirmando que él había preferido que juzguen los testigos presenciales, diciendo: "pero ahora los que asistieron a los hechos mismos no están, y ustedes que no saben nada juzgan. En efecto, ¿que justicia ha de surgir con jueces que no saben?" (*Ay.* 1). Esto es, con jueces que carecen del conocimiento directo de los hechos.[40] La recomendación que realiza Ayax en el §7, ante esta situación, es que los jueces intenten llegar a los hechos y no se dejen convencer fácilmente por las palabras de Odiseo, un con-

40 De esta situación surge la crítica a los reyes que declinan su deber de juzgar: "(...) y ustedes, los que nada saben, toman sobre ustedes el juzgar acerca de lo que no saben. Pero yo sé esto, que ninguno que sea un rey capaz permitiría a otros juzgar acerca de la virtud más que lo que un buen médico dependería de otro para diagnosticar enfermedades" (§ 4)

trincante de lengua persuasiva. En el § 8 se establece una diferencia entre *krités* y *doxastés*: "En efecto, igualmente sepan ustedes que están en el tribunal no como jueces (*kritaí*) de las cosas dichas sino como evaluadores (*doxastaí*)" (§ 8). Antístenes retoma así una diferencia presente en el derecho griego entre el juez-*krités* que aplica un criterio, una norma establecida y el juez-*doxastés* que tiene que dirimir una cuestión dudosa en la cual su criterio personal es determinante.[41]

Todavía más significativos son los casos que encontramos en el *Odiseo*, el discurso que configura la respuesta a Ayax, en lo que toca a la noción de valentia (*andreía*). En efecto, Odiseo, tras contestar sobre la licitud de la aplicación del epíteto *hierósylos*, 'saqueador de templos', en el §3, se refiere a los reproches de cobardía (*deilía*) que le había propinado Ayax. Odiseo comienza con una puntualización sugestiva para nuestro tema:

> Pero si es necesario testimoniar algo a partir de lo visto, creo que tú, por tu mal carácter, te harás algo malo a ti mismo. ¿A mí, que hice mal a los enemigos, me reprochas cobardía (*deilían oneidízeis*)? Y tú que te atormentabas manifiestamente y eras un insensato delirante, crees que es mejor que después de todo hicieras esto? (...) ¿No sabes que es preciso que el hombre noble no padezca mal ni por él mismo ni por su compañero ni por los enemigos ni por cualquiera? Tú, como los niños, te alegras porque algunos dicen que eres valiente. Pero yo digo que eres el más cobarde de todos (*deilótaton ge hapánton*) (...). (*Od.* 5-7)

En efecto, el argumento de Odiseo se apoya en un análisis del sentido estricto de la noción de *andreía* -valentía- y su contrario, la cobardía (*deilía*), de modo que si la primera consiste básicamente en el daño al enemigo, por contraste el daño a sí mismo es lo contrario, *i.e.* un acto de cobardía. De esta manera, el reajuste semántico permite encuadrar a Ayax en una categoría en principio inusitada, ya que decididamente tenía fama de valiente. A continuación, entre § 7 y 9, Odiseo hace una lista de las acciones que muestran su cualidad de valiente y que, por lo tanto, hacen preciso desestimar la acusación de Ayax. Dentro

41 Inmediatamente, en el § 9 se introduce la diferencia entre *diagignóskein* y *diadoxázein*: "Pero yo los exhorto a juzgar fundadamente (*diagignóskein*) acerca de mí y de mis cosas, y les desaconsejo opinar (*diadoxázein*) respecto de todo, tanto acerca del hombre que no vino voluntaria sino involuntariamente a Troya, como acerca de mí que estuve colocado siempre primero y único sin fortificación" (§ 9).

de ellas se menciona el no depender de armas específicas, luchar indistintamente de noche y de día sin importar si lo miran o no, no traspasar las armas cuando está cansado, *i.e.* estar siempre dispuesto al combate. Todos estos son rasgos que configuran la noción de valentía. Inmediatamente sigue la última parte del argumento, que ya no reposa en una sumatoria de rasgos de la *andreía*, sino que Odiseo procede a analizar las relaciones semánticas entre las nociones de 'valentía' y 'fuerza':

> Estás enfermo de envidia e ignorancia, las cosas más contrarias a los males para ellos <sc. los enemigos>. Una te hace desear los bienes, y la otra te aparta. (...) Pues por ser fuerte (*ischyrós*) crees ser valiente, y no sabes que la sabiduría acerca de la guerra, esto es la valentía, no es lo mismo que ser fuerte, y la ignorancia es el más grande mal para los que lo tienen. (13)

Es de notar que estos pasajes tienden a leerse como figuras en las que simplemente se opera con oposiciones. Nosotros creemos que el análisis cobra mayor sentido si se va más allá y se lo interpreta a la luz de los testimonios a partir de los que es posible inferir la teoría general antisténica, que reposa en el análisis semántico. En todos los casos el rasgo determinante del tratamiento es la delimitación de nociones semánticamente cercanas, donde precisamente esta cercanía puede derivar en una confusión entre ambas. La ignorancia que Odiseo le reprocha a Ayax es en buena medida la de tratar como coextensivas nociones que son claramente diferentes. Así, 'fuerza' es un lexema que puede lindar con 'valentía', pero no hay identificación entre ambos.

3. El procedimiento de *dialégein katà géne*

El análisis de los pasajes llevado a cabo más arriba puede, a nuestro juicio, ser interpretado a la luz de la noción de campo semántico. En algún sentido podría decirse que la etimología juega aquí un papel preponderante, lo cual no se conjuga estrictamente con la especificidad semántica que pretende tener esta noción, que desde las primeras teorizaciones fue explícitamente separada de la vertiente etimológica,[42] precisamente para subrayar que las asociaciones semánticas no están condicionadas por elementos fónicos. Evidentemente, esta división tajante no

42 Cf. S. Gutiérrez Ordóñez (1992:96).

está presente en Antístenes, sino que ambas esferas están integradas a un único método. De todos modos, hay testimonios, como el que se analizará a continuación, que permiten afirmar que el recurso de la etimología no ahoga la referencia puramente semántica a términos no emparentados por su forma.

El libro IV de las *Memorabilia* de Jenofonte, que conformó posiblemente en su origen una obra independiente orientada a dar cuenta de las concepciones y prácticas socráticas respecto de la educación, presenta en el capítulo 5 un pasaje en el que habitualmente se reconocen ecos antisténicos.[43] En ese contexto Jenofonte pretende mostrar la valoración socrática de la *enkráteia*, es decir el autodominio. El procedimiento utilizado es el de establecer relaciones semánticas derivadas del par *enkráteia – akrasía*, 'continencia – incontinencia'. Así, en 5,4 se agregan los pares de contrarios *eleuthería – aneleuthería*,[44] 'libertad – falta de libertad' o *douleía*,[45] 'esclavitud', *tà kállista – tà aíschista*,[46] 'lo mejor – lo más vergonzoso' y *ou dýnatai hedéa pagein – hédesthai poieî*,[47] 'no puede conducir a lo placentero – hace que se sienta placer'. Con este procedimiento se asocia la *enkráteia* a todas las nociones positivas –libertad, las cosas excelentes, lo que produce placer- y su contrario, la *akrasía*, a las negativas –falta de libertad, esclavitud, cosas vergonzosas, ausencia de placer-.

Si bien a partir de la secuenciación de este pasaje hay elementos suficientes para conjeturar un análisis semántico, el pasaje siguiente presenta una noción que confirma la conciencia teórica respecto de este método aplicado, en este caso, en el contexto de una discusión ética, donde se agrega además la relación semántica entre *enkratés* y *tà krátista*. La noción vertebradora que permite identificar las cosas buenas que hay que elegir y las malas de las que hay que apartarse es el *dialégein*

43 Cf. H. Maier, (1943:68-70), F. Decleva Caizzi (1966:72-3), A. Chroust (1957:101-34) y Brancacci (1990:138-44).

44 *Mem* IV 5, 2: ¿Acaso te parece que los incontinentes (*hoi akrateîs*) son completamente no-libres (*aneleútheroi*)?

45 *Mem.* 4.5.5: ¿Cuál esclavitud (*douleía*) consideras que es la peor?

46 *Mem* 4.5.4: ¿Te parece que los incontinentes (*hoi akrateîs*) solamente no pueden hacer las cosas mejores (*tà kállista práttein*) o también están forzados a hacer las más viles (*tà aíschista*)?

47 *Mem.* 4.5.9: Porque en relación con las cosas placenteras, a las cuales parece que conduce a los hombres sólo la incontinencia (*akrasía*), en rigor ella no puede conducirlos (*ou dýnatai ágein*), mientras que el autodominio hace que sientan placer (*hédesthai poieî*) más que todas las cosas.

katà géne, 'la distinción en clases'. Así se afirma que:

> Sólo los hombres continentes pueden examinar (*skopeîn*) lo más valioso de las cosas distinguiéndolas en clases (*dialégontas katà géne*) en teoría y en praxis y elegir las buenas pero apartarse de las malas. Así es como decía Sócrates que los hombres se hacían mejores y más felices y más capaces de dialogar. Añadía que el nombre *dialégesthai* venía de ahí, de reunirse en común para reflexionar clasificando las cosas en sus géneros (*dialégontas katà géne*). Por ello había que intentar conseguir la máxima aptitud en esta disposición y preocuparse de ello al máximo, ya que por este procedimiento se forman los mejores hombres, los más aptos dirigentes y los más hábiles para el diálogo. (*Mem.* IV 5, 12)

El análisis del campo semántico de la ética responde entonces a un procedimiento específico, el *dialégein katà géne*. La cohesión entre este último pasaje y lo anterior es suficiente como para descartar que la idea del *dialégein katà géne* pueda provenir de una matriz distinta. En efecto, si bien hay acuerdo prácticamente unánime en que los pasajes 5,2-11 tienen una impronta claramente antisténica en lo que hace a su teoría de la *enkráteia*, algunos intentaron dividir este pasaje y argüir que el *dialégesthai* al que aquí se refiere es de cuño platónico, y por lo tanto tiene un sentido ontológico.[48] Según creemos, como ya se ha hecho,[49] no hay razones suficientes para efectuar esta división ni existen razones para pensar que el *dialégein katà géne* sólo pueda entenderse como una división en géneros y especies. Todo el procedimiento anterior, por el contrario, permite afirmar que la expresión no tiene resonancias ontológicas, sino que refiere aquí exclusivamente a un análisis de tipo semántico en que lo que se pone de relieve son clases de palabras emparentadas. Lo que aquí se presenta, entonces, es el método de *epískepsis tôn onomáton*, que puede estar referido en el *skopeîn* que abre el pasaje y que se efectiviza a través del *dialégein katà géne*, esto es, a través de la organización de "campos semánticos" que permitan revelar el "microuniverso semántico" en juego, de modo que sea posible poner al descubierto el entramado de nociones en él incluidas y mostrar el "valor estructural" de cada una dentro del espectro de

48 Cf. por ejemplo Maier (1943:I,62-65 y 71-72).
49 Cf. von Arnim (1923: 210-212) y Brancacci (1990:143).

la lengua. El conocimiento de la estructura semántica, por su correlato con lo real, permitirá al sabio decidir fundadamente.

4. *Tí esti vs. poîón esti*

En un pasaje del *Crátilo*, que numerosas veces se ha interpretado como una polémica contra Antístenes, Platón ejemplifica el tipo de análisis semántico para plantear una crítica muy definida: "pero cuando tras oírlos, vuelvo a preguntarles tranquilamente 'amigo, ¿qué es (*tí oûn pot' éstin*), pues, lo justo si ello es así?', parece que ya pregunto más de lo conveniente (*makrótera toû prosékontos erotân*) y transgredo los límites" (413a). La acusación subyacente es, efectivamente, que en la matriz de la *órthótes* no se puede contestar al *tí esti*, no se puede decir qué es una cosa, sino remitiéndose a su *oikeîon ónoma*. Es posible sin duda ligar esta afirmación con la tesis atribuida a Antístenes sobre la imposibilidad de definir. En este sentido, además de una crítica, este pasaje puede constituir una alusión a una tesis que a los oídos de Platón, como más tarde a los de Aristóteles, puede sonar como un exabrupto. Aristóteles es precisamente la fuente que transmite el testimonio sobre esta concepción antisténica, en el pasaje de *Met.* 1043b23ss. (= *SSR* v A 150). El pasaje aristotélico dice:

> De modo que tuvo cierta razón de ser la dificultad que dejó perplejos a los epígonos de Antístenes y a otros tan incultos como ellos (*hoi hoûtoi apaídeutoi*). Pues pensaban que no es posible definir el qué es (*ouk ésti tò tí estin horízasthai*), pues la definición es un enunciado largo (*tòn gàr hóron lógon eînai makrón*), aunque es posible enseñar a otros cómo es una cosa (*poîon mèn tí estin endéchetai kaì didáxai*), por ejemplo la plata, no es posible decir qué es sino que es como el estaño (*hósper árgyron, tí mén estin, ou, hóti d' hoîon kattíteros*). De modo que sólo puede haber definición y enunciado de una clase de sustancia, a saber, de la compuesta, sea sensible, sea inteligible; pero no de los componentes primarios de que se constituye esa sustancia (*ex hôn d' haúte próton, oukéti*), puesto que el enunciado que define significa que algo se predica de algo (*ti katà tinòs semaínei ho lógos ho horistikós*), y es menester que un miembro de la definición opere como materia y el otro como forma. (*Met.* 1043b23ss.)

Este pasaje tiene a los efectos de nuestro estudio una singular importancia. En efecto, acabamos de referirnos a la crítica acerca de que la posición naturalista no puede contestar al *tí esti* y asistimos aquí a una declaración programática en este sentido. Pero, contra la interpretación usual, tal vez lo más importante radica en el contenido positivo del pasaje. Allí se dice que, según esta tesis, si bien el definir (*horísasthai*) es imposible, sin embargo hay otra actividad de conocimiento que sí puede desarrollarse y transmitirse. Esta actividad consiste en decir *poîón esti*, 'cómo es' una cosa. Este decir no será, por supuesto, un discurso orientado a la definición, ya que eso ha sido descartado, sino un discurso "descriptivo", tal como reza el testimonio de Diógenes Laercio en torno del *lógos* antisténico. Este *lógos* descriptivo, que muestra, se ajusta bien a los requisitos teóricos de fundamentación del método de análisis semántico que no apunta a la definición de cada término inserto en un campo –algo que por la definición misma de estructura es imposible- sino a lo sumo a la explicitación de sus rasgos distintivos, esto es, de las marcas opositivas respecto de los demás. Según el testimonio de Diógenes Laercio, "Antístenes definió por primera vez el *lógos* diciendo: *lógos* es lo que muestra lo que era o es (*ho tò ti ên è ésti delôn*)". (DL VI 3 = *SSR* v A 151)

En ese sentido, lo que Diógenes Laercio plantea como la "definición" del *lógos*, bien puede haber sido en su origen un apotegma que oficiaba como fundamento y que apuntaba a resaltar que el conocimiento de la realidad se efectiviza mediante el lenguaje. Ahora bien, decir que el *lógos* muestra lo que era o es no equivale a decir que a través de él se generen otras definiciones de otros entes, ya que de algún modo esto podría entrar en contradicción con el principio de *hén eph' henós* –un nombre para cada cosa-, ya que puede pensarse que, si la definición es posible, entonces hay dos modos de nombrar la misma cosa, aunque hoy diríamos que una es en tanto sentido y la otra en tanto referencia. Habría entonces para cada cosa un *mikrós* y un *makrós lógos*, lo cual desde la matriz antisténica es redundante.

Es posible entender que el modo en que el *lógos* 'muestra lo que era o es' se desenvuelve según los lineamientos de análisis de tipo semántico que podemos llamar, usando terminología contemporánea, como una lexicología de contenido, aunque de

signo no arbitrario. En efecto, el ejemplo de la plata cobra sentido, si se piensa piensa que que el *lógos* no dará de ella una definición, *i.e.* no dirá *tí esti*, sino que dirá cómo es, *i.e. poîón esti*. Esta descripción se lleva a cabo mediante el análisis del campo semántico en el cual se desenvuelve el lexema en cuestión. Así, en el breve ejemplo de la plata, el procedimiento será insertar el lexema 'plata' en el campo 'metal' y dentro de él establecer rasgos distintivos, de los cuales se presenta aquí uno de muchos posibles, el de semejanza material con el estaño, pero al cual podrían agregarse otros muchos: + valor comercial (como el oro), - dureza (respecto del hierro), color similar al platino, etc.[163]

5. La necesidad de la verdad como adecuación

Reparemos entonces ahora en la posición antisténica que podríamos sintetizar así: es cierto que con la *epískepsis tôn onomáton* no se puede definir, pero sin embargo se puede, en rigor, responder al *tí esti*, sólo que de un modo indirecto que es el del *poîón esti*, que debe ser entendido en términos de un análisis semántico de los términos intervinientes, que se parece mucho a nuestra moderna noción de campo semántico. En efecto, Antístenes parte de un materialismo en el que sólo existen las realidades cualificadas y concretas. Esta idea está remarcada por el conjunto de testimonios que le atribuyen la crítica a Platón en la formulación irónica y sugestiva de "veo el caballo pero no la caballeidad" (cf. SSR V A 149).[164] La formulación positiva de la misma idea está dada por la afirmación de que sólo existe únicamente lo cualificado, *tò poión*, tal como está planteado por Simplicio en el primer testimonio de SSR v A 149: "de los antiguos, unos anulaban totalmente las cualidades (*poiótetas*) afirmando que existe lo cualificado (*tò poión*), como Antístenes (...)".

Con este presupuesto, quedan proscriptas las propuestas de radicalismo ontológico de tipo platónico, ya que todo fundamento que no esté a la vista es rechazado. La peculiaridad de esta actitud cuasi empirista de Antístenes está cargada de originalidad por el modo en que construye la parte positiva de su doctrina. En efecto, el testimonio SSR v A 150 (= Arist. *Met.*

50 Platón reaccióna en distintos trabajos contra esta confusión. Un ejemplo de ello puede verse *infra* el capítulo 7, respecto de la metodología propuesta para encomiar a *éros*, donde se distingue claramente entre *tís ésti* y *poîós esti*.

51 En este sentido, es probable que Platón se refiriera indirectamente a Antístenes como integrante del grupo de materialistas de *Sofista* 246a ss.

H 3,1043b4-32) introduce el modo en que el socrático derivaba de la afirmación de lo cualificado como lo único existente un complejo de tesis que le permitían fundar el conocimiento. El pasaje en cuestión presenta a Antístenes negando la posibilidad de definir, literalmente, negando la posibilidad de definir lo que es (*ouk ésti tò tí estin horísasthai*) y la razón aducida es que la definición es un *lógos* largo (*lógos makrós*). La alternativa será valerse precisamente de la estructura cualificada de lo real y contestar no al 'qué' *–ti-* sino al 'cómo es' *–poîon ésti-*.

Las filosofías de Heráclito y Parménides diseñaron un esquema general de las combinaciones posibles de realidad, pensamiento y lenguaje de modo que pueden constituir una tríada integrada o una tríada disociada. La tríada integrada se plasma sólo en los casos en que lo que existe, es decir lo real, es objeto del pensamiento y el discurso. De este modo, este último será verdadero, *i.e.* producirá saber. En la tríada integrada, los tres elementos funcionan como un bloque y dan por resultado el conocimiento entendido como el logro de un discurso verdadero sobre lo real. Frente a esta posibilidad, al mismo tiempo, está siempre presente el riesgo de la tríada disociada, donde la unidad entre los elementos está perdida y por lo tanto la garantía del ser desaparece. En lugar de un pensamiento y un discurso orientados a lo real, encontramos en este caso un pensamiento y un discurso autónomos, donde este aspecto de autonomía constituye un rasgo negativo que denota un pensamiento errático sin relación con lo real y por ello, un discurso necesariamente falso. Con esta idea de verdad como *adaequatio intellectus ad rem*, si se prescinde de lo real, no hay manera de inferir un criterio de corrección, ya que la verdad es el atributo del *lógos* cuando éste responde al par garante constituido por un pensamiento (*noeîn*) orientado al ser (*eînai*), *i.e.* el pensamiento orientado a lo real. Desde esta perspectiva la tríada resulta una estructura bivalente que naturalmente presenta una doble alternativa de manifestación y determina que sea posible tanto captar la verdad como equivocarse.[52]

Desde el punto de vista de la tríada, es claro que el sistema de Antístenes plantea la fusión de los tres elementos y por lo tanto funciona en los hechos como una díada, ya que el pen-

52 En términos heraclíteos esta oposición corresponde a la de hombres despiertos y dormidos, ya sea que se rijan por la tríada unificada, en el primer caso, o por la tríada disociada, en el segundo (cf. 22B1).

samiento queda desdibujado por ausencia de funcionalidad específica. Con esto queremos decir que el ser oficia de fundamento y el lenguaje, de referencia al ser, con el pensamiento como nexo de unión de ambos, pero en tanto en este contexto no está previsto que el pensamiento pueda hacer otra cosa que referirse sistemáticamente a lo real, se convierte en un elemento que puede obviarse y así plantear el modelo en términos diádicos prestando atención a los extremos del proceso diciendo que cada cosa tiene su propio *lógos*. La homogeneidad rutinaria del *noeîn* hace posible la formulación resumida, donde sólo se hace referencia a dos elementos. En este caso, la verdad entendida como adecuación del pensamiento a lo real es necesaria y se da de manera sistemática.

Con esta matriz teórica es justificable que sus sostenedores puedan plantear las tesis de la imposibilidad de decir algo falso que se asocian repetidamente con Antístenes y que están planteadas con detalle en el testimonio de Proclo (*in Plat. Cratyl.* 37 = SSR v A 155): "Antístenes decía que no es posible contradecir (*antilégein*), pues, dice, todo enunciado dice la verdad (*aletheúei*). Pues el que dice, dice algo (*ho gàr légon ti légei*), el que dice algo, dice lo que es (*ho dè ti légon tò òn légei*) y el que dice lo que es dice la verdad (*ho dè tò òn légon aletheúei*)."

En esta versión fuerte y absolutizada de la tríada todo decir refiere a algo que existe, de modo que cualquier cosa que se diga es válida, porque la correlación es obligatoria. Que Antístenes haya planteado que el análisis de los nombres (*epískepsis onomáton*) es el princpio de la educación (SSR V A 160 = Epict. *dissert.* 1. 17.10-12) es un corolario esperable de la teoría que muestra su influjo mucho más allá de los grupos de discusión "profesionales", como puede verse en el llamativo pasaje de un autor con inquietudes intelectuales como Eurípides, en las *Fenicias* 501-2:

> No existe ahora nada parecido ni similar para los mortales excepto el nombrar (*plèn onómasin*). Pero el asunto no es éste.

Que el asunto de Etéocles no haya sido ese es realmente una lástima, porque tal vez podríamos haber sabido más de esta idea que refleja las tesis naturalistas.

Bibliografía

Blaise *et al.* (1996) "Antisthène: sophistique et cynisme", en Cassin, B. (ed.) *Positions de la sophistique*, Paris.

Blank, D. (1998) *Sextus Empiricus. Against grammarians*, Oxford, OUP.

Brancacci, A. (1990) *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli.

Chroust, A. (1957) *Socrates. Man and Myth*, London.

Classen, C. J. (1976) "The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries", en *Sophistik*, hrsg. von C. J. Classen, Darmstadt, 1976.

Cordero, N. L. (2001) "L´interprétation anthisthénienne de la notion platonicienne de 'forme' (*eidos, idea*)" en M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon*, Paris.

Decleva Caizzi, F. (1966) *Antisthenis Fragmenta*, Milano – Varese.

Giannantoni, G. (1990) *Socrates et socraticorum reliquiae*, Napoli. (Con *SSR* referimos a los fragmentos y testimonios consignados en los tomos I y II, con el apellido del autor, a los estudios puntuales que constan en el tomo IV).

Gutiérrez Ordóñez, S. (1992) *Introducción a la Semántica funcional*, Madrid.

Kerferd, G. (1981) *The Sophistic Movement*, Cambridge, CUP.

Kirk, G. S. (1954) *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, CUP.

Maier, H. (1943) *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia*, Trad. italiana, Firenze

SSR = G. Giannantonni.

van Eemeren, F. & Grootendorst, R. (1996) *La nouvelle dialectique*, Paris, Kimé.

Arnim, H. von (1923) "Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates", *Det Kgl.Danske Videnskabernes Selskat Historisk-filologiske Meddelelser* VIII 1, Kobenhavn, p. 208-212.

Λέγε τὰ σύκα, σύκα

La etimología, entre la gramática y la epistemología

Gustavo Fernández Walker

> ***What's in a name? That which we call a rose,***
> *by any other name would smell as sweet.*
> Romeo y Julieta, II-2

Introducción: límites y objetivos

Si se estudia el desarrollo gradual de la gramática como disciplina independiente de la dialéctica, tomando como punto de partida las reflexiones estoicas acerca del lenguaje, en una primera lectura, los textos analizados no parecen ser tanto consideraciones acerca del lenguaje en general, cuanto reflexiones sobre el lenguaje *griego* y su correcta utilización. Así, en las sucesivas definiciones de la gramática como *téchne* autónoma, se pueden encontrar con frecuencia frases como "la gramática es experiencia en el lenguaje de los poetas", o "conocimiento de los vocablos de uso corriente", a la vez que se señalan como "vicios del lenguaje" a los solecismos y barbarismos.[1] De esta manera, la especulación estoica acerca de estas cuestiones, que distinguía en la dialéctica entre una sección orientada "a los significados" (*perì tôn semainoménon*) y otra "a las expresiones (*perì tôn semainónton*) o voces (*perì tês phonês*)" (en rigor, "significantes", sería una traducción literal del participio presente activo *semaínon*, aunque pudiera sonar a anacronismo), parecía desarrollarse más en este último ámbito que en el primero: es decir, parecía guiada por una preocupación por la pragmática del lenguaje –por el correcto uso del griego, puesto que oponía la noción de "helenismo" a la de "barbarismo"–, más que por cuestiones ligadas a las con-

1 Para todas estas definiciones, cf. Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, I, 57-91.

diciones de posibilidad del lenguaje y su capacidad para "representar" la realidad.

Sin embargo, en su estudio sobre el tema, Michael Frede[2] advertía sobre los peligros de aceptar sin más esta lectura de los testimonios referidos al pensamiento estoico sobre el lenguaje. El autor señalaba que, contra todo lo que podía suponerse, las reflexiones estoicas más fácilmente asimilables a la disciplina que hoy llamamos "gramática" no se encontraban en la sección de la dialéctica dedicada a "las expresiones", sino en aquella preocupada por "los significados". La discusión estoica acerca del *lektón* –núcleo de la dialéctica de significados– abarca el tratamiento de tipos de predicados, tipos de proposiciones e incluso argumentos, mientras que la sección dedicada a "las expresiones" incluía consideraciones acerca de los elementos del discurso, el correcto uso del griego y el juicio crítico de las composiciones de los poetas –juicio que en ningún caso era estético, sino que resultaba asimilable a consideraciones de tipo filológico.

Una vez más, Frede señala que esta división de la dialéctica estoica puede ser fácilmente malinterpretada si intentamos hacer coincidir sin más la disciplina que hoy conocemos como gramática con alguna de sus partes: en rigor, al ser examinada con mayor cuidado, la dialéctica estoica revela una legítima reflexión acerca del lenguaje, construida sobre la creencia de que la expresión (*tò semaínon*) se encuentra indisolublemente ligada a su significado (*tò semainómenon*, representado por el *lektón* correspondiente) y, a través de él, a la realidad misma (*tò tynchánon*)[3].

Es dentro de este marco que se ubica el presente trabajo acerca de la noción de "etimología", enumerada en los textos como una de las partes fundamentales de la gramática. A partir de esa primera caracterización, se analizarán otros pasajes de los autores estudiados, en los cuales la etimología aparece caracterizada como la herramienta más eficaz para combatir el vicio del barbarismo, estableciendo por medio de determinadas reglas qué palabras podían ser consideradas como legítimamente griegas. Sin embargo, los textos parecen sugerir que la propia utilización de esa herramienta conduce a reflexiones más profundas sobre su alcance: uno de los principales

2 M. Frede (1978: *passim*).

3 Sobre este tema, cf. nuestra sección II, en donde nos referiremos brevemente a la estructura del signo lingüístico según los estoicos.

objetivos de este trabajo es determinar hasta qué punto la "corrección de la palabra" –a la que alude la etimología de la palabra "etimología"– alternaría en el estoicismo entre dos planos –uno *horizontal*, relacionando los significantes entre sí, y otro *vertical*, relacionando significante y significado. La palabra "correcta" sería entonces aquella que satisficiera los criterios de ambos planos. De esta manera, la etimología daría un salto desde cuestiones que hoy llamaríamos "gramaticales" a otras más propias de una epistemología, que en última instancia pone en juego la capacidad del lenguaje para operar como llave de acceso al conocimiento de la realidad.

El trabajo se articulará, por lo tanto, en dos secciones: en un primer momento, se analizarán las caracterizaciones de la etimología como parte de la gramática, se distinguirán sus elementos fundamentales y se expondrán las críticas que se generaron a partir de ella. Posteriormente, se intentará establecer qué relación guardan entre sí esos elementos, lo cual conducirá a una nueva descripción de la etimología, entendida ahora como herramienta de conocimiento de la realidad. En estas dos secciones, los autores que servirán de base al estudio serán, respectivamente, Sexto Empírico y Platón. En las conclusiones, se intentará establecer de qué modo una de las dos caracterizaciones de la etimología presentes en las reflexiones de la escuela estoica logró finalmente imponerse sobre la otra, y qué papel jugaron en esa imposición la crítica del escepticismo y las consideraciones platónicas sobre el lenguaje.

II. La etimología como parte de la gramática

Dionisio de Tracia comienza su *Téchne* definiendo la gramática: "Gramática es la experiencia (*empeiría*) de las cosas dichas en general por poetas y prosistas".[4] De esta manera, se intenta recortar el campo de influencia de la gramática, identificando como su principal objeto de estudio "las cosas dichas en general por poetas y prosistas". Independientemente de las objeciones que ya en la antigüedad se presentaron a esta definición, resulta claro que, desde el comienzo, la gramática parece tener como principal objeto de estudio la lengua griega a partir de la palabra escrita, algo que se ve reforzado en las líneas siguientes, cuando Dionisio enumera las seis partes integrantes de la

4 *Téchne grammatiké* I, 629b,1-3.

téchne grammatiké: "Sus partes son seis: primero, lectura experta de acuerdo con los signos diacríticos; segundo, interpretación de acuerdo con los modos poéticos presentes; tercero, restitución completa de las glosas e historias; cuarto, descubrimiento de la etimología (*etymologías heúresis*); quinto, determinación de la analogía; sexto, crítica de los poemas, que es la parte más bella de todas las que componen la técnica."[5]

La primera y la última de estas seis secciones (la lectura y la crítica textual) remiten particularmente a la palabra escrita y, de alguna manera, justifican la traducción de "filología" que algunos traductores reservan para este primer estadio de la *grammatiké*. Así, la inclusión de la etimología en el cuarto lugar entre las secciones de la gramática no puede pasar por alto esta circunstancia. Así leemos lo siguiente en un tratado bizantino: "Los antiguos consideraron una norma propia: purificar (*apokathaireîn*) lo enseañable de falsedad y exceso (*pseudologías te kaì perittótetos*) sobre eso por medio del análisis de las palabras (*dià tês tôn lógon exetáseos*)".[6]

La oposición *alethés / pseudés* no parece tener aquí un sentido epistemológico, sino que el principal objetivo del gramático en este cuarto momento es analizar la procedencia de determinadas palabras para establecer si se está ante una auténtica palabra griega o ante un barbarismo. El verbo *apokathaireîn* parece tener aquí el sentido de "limpiar el discurso" de excesos o impurezas.

No sorprende entonces que los escolios adviertan sobre la necesidad de que el gramático conozca en profundidad todas las partes de la *téchne*, a diferencia de otras disciplinas en las que resulta posible establecer una jerarquía en los conocimientos. Y de la misma manera, la importancia de la gramática aparece justificada por su énfasis en lo que Aristóteles consideraba la principal virtud del discurso: el helenismo. El "helenocentrismo"[7] propio de las reflexiones de la gramática de la época se caracteriza por el declarado objetivo de llegar a un "Griego puro", tal como lo caracteriza Diógenes Laercio: "Helenismo es entonces una expresión sin faltas dentro del uso técnico y no fortuito (*en têi technikêi kaì mè syntheíai*)".[8] Al referirse al "uso técnico", la

5 *Téchne grammatiké* I, 629b, 3-10.
6 *Prolegomena Vossiana*, 4, 32.
7 Este "helenocentrismo" es caracterizado con detalle por Jean Lallot en su *Introducción* a la obra de Dionisio (1989:16ss.).
8 Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum*, VII, 59.

responsable de juzgar en la cuestión es precisamente la gramática, y una de sus herramientas más eficaces es la etimología. Ahora bien, ¿cómo cumple su función la etimología?

Sexto Empírico explica que la etimología era considerada como la herramienta más eficaz para probar la "helenicidad" de una palabra, y ello gracias a las nociones de derivación (*paragogé*) y composición (*eíresis*). El trabajo del *technítes* consistiría en demostrar que una determinada palabra es "puramente griega", desandando el camino por el cual fue derivada o compuesta a partir de otra palabra "verdaderamente griega". Ahora bien, la dificultad de semejante procedimiento es evidente, porque la cadena de derivaciones debe terminar en algún punto que, por lo tanto, permanecería sin justificación. El propio Sexto lo expresa de esta manera:

> Lo investigado por la etimología es el nombre en tanto griego (*hellenikón estin*); sin embargo, se deben tener por completamente correctos los nombres anteriores a él, o considerarlo como uno de los nombres establecidos por naturaleza (*eís tina tôn physikôs anaphonethénton*). [...] Y no sabemos si el nombre pronunciado en último término es griego, por desconocer cómo era aquél a partir del cual se derivó en primer lugar. Como por ejemplo: si "lámpara" (*lýchnos*) está compuesto a partir de "anular la noche" (*toû lýein tò nýchos*), debemos conocer también si "noche" (*nýchos*) se compone de una palabra griega, y ésta, a su vez, de otra. De este modo, llegando el ascenso al infinito y establecido como no descubierto el nombre proclamado en primer lugar, resulta entonces incomprensible si "noche" está compuesta "helénicamente". (Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, I.242-I.244)

La conclusión de Sexto es que, en última instancia, la corrección de los nombres no descansa finalmente en una *téchne*, sino en la costumbre, puesto que, aún en el caso en el que se pueda dar cuenta de alguna derivación, la cadena se remontaría finalmente hasta un término al que ya no sería posible aplicar ninguna de las reglas "técnicas". El ejemplo utilizado es el de la palabra *lýchnos* ("lámpara"): aunque pueda demostrarse su composición a partir de *lýein tò nýchos*, se deja sin justificar la procedencia de, por ejemplo, *nýchos*, para cuya aceptación como helenismo se debe depender en última instancia de la costumbre.

Pero la noción de helenismo así explicada se encuentra con otras objeciones, porque Sexto advierte que algunas palabras que no respetan las reglas de derivación de la etimología pueden ser consideradas, sin embargo, helénicas:

> Por otra parte, a veces la misma cosa es llamada con dos nombres (es decir, con uno autorizado por la etimología (*etymologían epidechoménon*) y con otro no autorizado por ella), y no es por esto que llaman al correcto "griego" (*hellenikón*) y al incorrecto "bárbaro" (*barbarikón*), sino que, como a aquél llaman "griego", así también a éste. Por ejemplo, lo que entre nosotros es llamado "taburete" (*hypopódion*), los Atenienses y los de Ceos lo llaman "tortuguita" (*chelonís*); pero es correcto "taburete" e incorrecto "tortuguita", y no por eso se dice que los atenienses cometen un barbarismo y nosotros un helenismo, sino que ambos hablamos griego (*amphotéroi hellenízein*). Por lo tanto, como se dice que aquellos hablan buen griego por costumbre y no por la mayor corrección de los nombres, así también nosotros hablamos buen griego por utilizar tal nombre constantemente en la costumbre de estas cosas, y no por la confianza en la etimología (*tèn tês etymologías pístin*). (Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, I.245-I.247)

En este pasaje aparece una primera formulación de un problema que será tratado con mayor cuidado en la siguiente sección de este trabajo: ¿cómo es posible que dos palabras distintas hagan referencia a una misma cosa, y ambas palabras puedan ser consideradas "helénicas" (y, por lo tanto, correctas)? Aquí es necesario reproducir brevemente la estructura del signo lingüístico que sostenía la filosofía estoica, tal como la expone Sexto:

> Por cierto, de la primera opinión son los estoicos, que dicen que tres cosas se conjugan entre sí: el significado (*semainómenon*), el significante (*semaínon*) y el objeto (*tynchánon*); de las cuales lo que significa es la voz (*phoné*), por ejemplo, "Dion"; el significado es la cosa misma señalada por ella, a partir de la cual nosotros captamos lo que coexiste con nuestro pensamiento y que los bárbaros no entienden aunque escuchen la voz, y el objeto es lo que subyace externamente, como el propio Dion. De estos elementos, dos son cuerpos (*sómata*)–la voz y el objeto- y uno es incorpóreo (*asómaton*), como la noción significada,

es decir el enunciable (*lektón*), precisamente eso que puede llegar a ser verdadero o falso. (Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VIII.11-VIII.12) [9]

De modo que la voz (*phoné*) hace referencia a lo real sólo indirectamente, pues, directamente, lo significado por ella es el *lektón*. De ahí que la dialéctica estoica, según la clasificación mencionada en la introducción, tenga dos partes, una dedicada a los significados y otra a las expresiones o voces: el "objeto" (*tò tynchánon*) no es objeto de la dialéctica –como sugiere la propia etimología de *tynchánon* [10]

Aquí es donde la etimología parece llegar a un callejón sin salida: confinada a esta segunda parte de la dialéctica, estableciendo las reglas por las que una voz es derivada o compuesta a partir de otras voces, finalmente debe darse por vencida al llegar a las voces de las que no puede dar cuenta.[11] Frente a esto, la única alternativa posible es arriesgar un salto sin red hacia el territorio de los *lektá*, proponiendo un nuevo tipo de derivación, que vaya más allá del campo de las voces e involucre a los significados. La etimología debería entonces ocuparse –una vez remontada la cadena de derivaciones– de los nombres "primeros", más allá de los cuales no es posible continuar desandando el camino. Es decir, debería juzgar si es posible establecer reglas que permitan explicar la derivación de un nombre, no ya a partir de otro nombre, sino a partir de otra cosa de diversa naturaleza. Las preocupaciones de la etimología se desplazan entonces del problema de las reglas que permitan eliminar los barbarismos, al problema –que encuentra su antecedente más acabado en el *Crátilo* de Platón– de la imposición de los nombres. De eso nos ocuparemos en la siguiente sección.

III. Sobre la imposición de los nombres

La pregunta acerca de la imposición de los nombres tenía pa-

9 Sobre este punto, al que sólo aludimos marginalmente, se puede consultar Brunschwig (1978:8ss) y Gourinat (2000:117), entre otros.

10 Cf. Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum*, VII. 43: "La dialéctica se divide en el ámbito respecto de los significados y el ámbito acerca de la voz".

11 Circunstancia agravada para Sexto Empírico por el hecho de que las voces mismas están sujetas a un constante cambio: "efectivamente, múltiples son los cambios de las palabras (*phonôn*), han sido antes y serán después de ahora, porque el tiempo es algo amante del cambio (*philometábolon*), no sólo en relación con las plantas y los demás animales; también en relación con las expresiones (*rhémata*)." (*Adv. Math.*, I.82).

ra los antiguos dos respuestas posibles: los nombres cumplían su función por naturaleza o por convención. La cuestión aparece atestiguada de la siguiente manera en un fragmento de Crisipo –precisamente, el responsable según la tradición indirecta de la imposición del nombre "etimología":

> En el asunto actual, nos ocupa un discurso copioso y difícil: acerca de la naturaleza de los nombres (*perì phýseos onomáton*). Una de dos: si los nombres existen por imposición (*thései*), como creía Aristóteles, o bien si, como consideraban los estoicos, existen por naturaleza (*phýsei*), de modo que las primeras voces imitan las cosas respecto de las cuales existen los nombres, y por las que introducen además algunos elementos de etimología. (Orígenes, *Contra Celsum* I. 24)

Ahora bien, si existe alguna *téchne* que permita establecer la corrección de los nombres en su relación con el significado, resulta claro que esa relación debe ser natural, puesto que no puede haber conocimiento cierto de algo convencional –y, por lo tanto, sujeto a continuas modificaciones voluntarias por parte de los que deciden adoptar esa convención–. Desde luego, una argumentación que defienda la naturalidad de la imposición de los nombres sobre la base de la existencia de una *téchne* que permita analizar esa relación es, así formulada, una petición de principios. En realidad, la defensa de la tesis de la naturalidad parece tener una motivación más profunda, relacionada con la confianza en que, en última instancia, algo tan fundamental como la lengua debe descansar sobre una base más firme que el mero capricho de los que aceptan una convención determinada –y que, por eso mismo, podrían cambiarla a voluntad-: debe existir un modo de distinguir el correcto uso del lenguaje del incorrecto, puesto que, de otra manera, se correría el peligro de considerar a todo lenguaje como correcto: bastaría con establecer una convención que se ajustara al uso que uno quisiera.

En sus *Esbozos pirrónicos*, Sexto Empírico despacha la cuestión en unas pocas líneas: de lo existente por convención no puede haber conocimiento; de lo existente por naturaleza tampoco, puesto que, si la imposición de los nombres fuera natural, griegos y bárbaros por igual aplicarían los mismos nombres a las mismas cosas, algo que, de hecho, no ocurre.[12]

12 De modo que, directamente, decían que hay conocimiento de las cosas que son por naturaleza (*phýsei*), mientras que de ningún modo de las que son por convención

Es decir, si el interés de los estoicos en la etimología se debía al esfuerzo por encontrar una base firme sobre la que establecer los límites del helenismo, resulta que, en realidad, no hacían sino socavar aun más esas bases: lo que se desprende de la crítica de Sexto es que, en última instancia, si los nombres son "naturales", no tiene sentido trazar la línea que separa a griegos y bárbaros. Más aún, el griego mismo, remontándose hacia atrás en la cadena de derivaciones, puede resultar perfectamente asimilable a una lengua bárbara. Esta idea se remonta a Platón, cuando dice: "Por andar girando los nombres en toda dirección, no sería nada sorprendente que la antigua lengua, en comparación con la actual, no difiera de una bárbara" (Platón, *Crátilo* 421d).

Esta observación ilustra claramente la tensión que se mantiene en el *Crátilo* platónico, acaso la discusión más completa –por lo menos, la más antigua– acerca de estos problemas que se conserva. No es casual que los comentaristas continúen discutiendo el verdadero alcance de las etimologías que Platón pone en boca de Sócrates. Lo cierto es que, ya en las primeras líneas, Hermógenes plantea la cuestión central del diálogo en los siguientes términos:

> Crátilo aquí presente dice, Sócrates, que hay una adecuación del nombre (*orthótes onomáton*) para cada una de las cosas que existe por naturaleza (*phýsei*) y que no es un nombre eso a lo que algunos por convención (*syntheménoi*) le llaman "llamar" (*kaleîn*) cuando pronuncian una parte de su propio lenguaje (*phoné*), sino que existe naturalmente una cierta adecuación de los nombres y es la misma para todos los griegos y los bárbaros. (*Crátilo* 383a-b)

La tesis de Crátilo es radical: puesto que los nombres son "naturales", todos los nombres son correctos, y lo que habi-

(*thései*), y con razón. Pues, de un lado, el conocimiento tiende a ser una cierta cosa constante e inmutable; de otro, las cosas que son por convención tienen un cambio fácil y frecuente, por ser modificadas por los cambios de las convenciones, las cuales se deben a nosotros. Entonces, puesto que los nombres significan por convención y no por naturaleza –pues todos, griegos y bárbaros por igual, comprenderían todos los significados de las palabras, además de estar también en nosotros el indicar y señalar los significados con los nombres distintos que quisiéramos- ¿cómo sería posible una ciencia clasificatoria de los nombres en relación a los significados? ¿O cómo la dialéctica podría llegar a ser, como creen algunos, ciencia de los significantes y los significados (*epistéme semainónton te kaì semainoménon*)? (Sexto Empirico, *Pyrrhoniae Hypotheses*, II.214.1-13).

tualmente se denomina "nombre incorrecto" no es sino un simple ruido carente de sentido.[13] Y precisamente por ser natural, la corrección de los nombres comprende tanto a griegos como a bárbaros (*kaì Héllesi kaì barbárois*).

Pero en esas primeras líneas ya se manifiesta la constante tensión del diálogo: las famosas etimologías platónicas pretenden ilustrar de qué modo las cosas parecen tener el nombre que les corresponde, pero en esa correspondencia nunca se llega a establecer una correcta separación entre la voz y lo que la voz expresa. Es decir –sin caer en el anacronismo de censurar a Platón el no haber establecido una diferencia entre significante y significado–, que desde el momento en que Sócrates justifica la corrección de una palabra apelando al *significado* de sus componentes, pero relacionando los *sonidos* de esos componentes, parece dar por supuesto lo que se debe demostrar: el salto de la voz al significado no está justificado. Sin embargo, Sócrates demuestra ser bastante más crítico de lo que sus rebuscadas etimologías parecen indicar: en primer lugar señala la dificultad que plantean los nombres propios, impuestos "por recuerdo o esperanza":

> Tal vez entonces los nombres mencionados de los héroes y de los hombres nos podrían engañar, pues muchos de ellos están puestos de acuerdo con el apelativo de sus antepasados (*katà progónon eponymías*), y no se ajustan en nada a algunos, como decíamos al principio, mientras que muchos fueron colocados como expresión de deseos (*euchoménoi*), por ejemplo "Eutíkhides", "Sosias" y "Teófilo" y muchos otros. Me parece, entonces, que a esos hay que pasarlos por alto. (*Crát.* 397 b)[14]

Esto determina que, puesto que en la derivación se advierte con frecuencia que algunas letras son sustituídas por otras (generalmente "para embellecer"), resulta que, en última instancia, cualquier nombre se puede adaptar a cualquier cosa:

> Y si, a su vez, se va a permitir agregar (*entithénai*) y qui-

13 Véase *Crát.* 429b-430a. Aquí la postura de Crátilo se entronca con la tesis sofística acerca de la imposibilidad de hablar falsamente, puesto que hacerlo sería "hablar de lo que no es". El correlato etimológico sería "ponerle nombre a una naturaleza inexistente". Sobre este punto, véase *supra* el capítulo 4.II sobre Antístenes.

14 En un escolio a este pasaje, Proclo señala lo siguiente: "Porque los que son llamados por esperanza (*kat' elpída*) o recuerdo de ciertas cosas (*katà mnémen tinôn*), son descartados de la norma etimológica (*ekbéblentai toû etimologikoû nómou*) y, los llamados por recuerdo más que esos otros". (*In Crat.* 84-85)

> tar (*exaireîn*) a los nombres lo que se quiera, habrá plena facilidad y cualquier nombre se podría adaptar a cualquier cosa (*pân àn pantí tis ónoma prágmati prosarmóseien*). (*Crátilo* 414d)

Aquí aparece expuesto con claridad el esquema dentro del cual se articula la noción platónica del lenguaje: a diferencia de lo que propondrán los estoicos, la reflexión sobre el lenguaje tiene para Platón dos componentes, *ónoma* y *prâgma*: el nombre y la cosa "de la que el nombre es nombre"[15]. Por su parte, el nombre es susceptible de modificaciones y adaptaciones para derivar de él otros *onómata*, y esta derivación fue la que Platón estuvo investigando hasta aquí. Pero llegados a este punto del diálogo (421c), el método aplicado entra en crisis: desandando el camino de los *onómata*, llegamos a ciertos nombres "elementales" (*prôta*) de los cuales no se puede dar cuenta. Una posible solución a la aporía sería considerar esos nombres como de origen bárbaro, y renunciar por lo tanto a encontrarles un nombre griego anterior del cual derivan. Sócrates no admite esta salida, sino que pretende mostrar que, así como la corrección de los nombres estaba dada en un primer momento por su posibilidad de ser derivados a partir de otros nombres anteriores a él, los primeros nombres, aquellos más allá de los cuales no es posible continuar el ascenso –pues está claro que no es posible remontarse al infinito– deben justificar su corrección remontándolos a los *prágmata* de los que son *onómata*. En toda esta sección parece residir una posible clave de interpretación para todo el diálogo: la preocupación platónica por los nombres se englobaría en una discusión de mayor alcance acerca de la naturaleza de la *mímesis*. Desde esta perspectiva, el lenguaje no resultaría el medio adecuado para el conocimiento de las cosas (a pesar de ser un elemento necesario, cf. nuestras Conclusiones). El pasaje termina con una expresión de Sócrates considerando ridículo (*geloîon*) el hecho de que las cosas se manifiesten por medio de letras y sílabas:

> Creo que es evidentemente ridículo, Hermógenes, que las cosas se vuelvan patentes cuando son imitadas con letras y sílabas (*grámmasi kaì syllabaîs tà prágmata memimeména*). Pero, sin embargo, es necesario, porque no tenemos algo mejor que eso hacia lo cual referirnos respecto

15 Cf. *Crát.* 432b.

de la verdad de los nombres primarios (*perì aletheías tôn próton onomáton*). (*Crát.* 425d)

Aquí se inicia un pasaje muy comentado del diálogo, en el que Sócrates intenta mostrar de qué modo los nombres pueden imitar a las cosas: diversos sonidos y movimientos de la boca al producirlos se corresponderían con las cosas que los *prôta onómata* pretenden designar. Pero en este punto, Sócrates advierte las dificultades que conlleva considerar al lenguaje como un tipo particular de *mímesis*: separados *ónoma* y *prâgma*, el primero debe buscar imitar al segundo. Desde luego, esa imitación no puede ser perfecta:

> Realmente sufrirían ridículo, Crátilo, a mano de los nombres, esas cosas de las cuales los nombres son nombres (*ekeîna hôn onómatá estin tà onómata*), si se les parecieran absolutamente en todo. Porque todo resultaría doble y no se podría decir entre ellos cuál es la cosa misma y cuál el nombre. (*Crát.* 432d)

Pero además, el lenguaje sería entonces un elemento inadecuado para el conocimiento, puesto que sería impropio pretender conocer el objeto por medio de una copia deficiente, sin mencionar el hecho de que, según este punto de vista (es decir, considerar que los nombres conducen al conocimiento de la cosa), resultaría que ningún nombre fue puesto con conocimiento, puesto que el encargado de establecer los nombres no tenía previamente nada con qué conocer:

> ¿A partir de qué nombres había aprendido o descubierto las cosas, si es que los nombres primarios (*tà prôta*) todavía no estaban puestos, y decimos a su vez que es imposible conocer y descubrir las cosas de otro modo que aprendiendo (*mathóntas*) los nombres o descubriendo (*exeuróntas*) nosotros mismos cómo son? (*Crát.* 438a-b)

De esta manera, ya en 434e parecía abrirse la puerta para admitir a la convención dentro del lenguaje. Pero para que pueda admitírsela, es necesario renunciar definitivamente a la pretensión de utilizar el lenguaje como herramienta de conocimiento. Ése es el camino que finalmente toma Platón hacia el final del diálogo: todas las semejanzas que Sócrates encontraba entre la filosofía de Heráclito y las reglas que guiaron a los supuestos "legisladores" que instituyeron los primeros nombres desemboca en el final en una crítica general a todo conocimiento mimético y en una condena al lenguaje a per-

manecer confinado en el terreno de la convención, incapaz de permitir algún tipo de conocimiento directo. Este será el punto de partida de las reflexiones de Aristóteles sobre el nombre, que darán todavía un paso más:

> Estas son las partes de toda expresión: elemento (*stoicheîon*), sílaba (*syllabé*), conjunción (*sýndesmos*), nombre (*ónoma*), verbo (*rhêma*), artículo (*árthron*), caso (*ptôsis*), lenguaje (*lógos*). [...]
>
> Nombre es la voz compuesta significativa (*phonè syntheté semantiké*) sin tiempo cuya parte de ningún modo es significativa por sí misma. (Aristóteles, *Poética*, 1456b-1457a)[16]

Si en la primera parte del pasaje Aristóteles rechazaba de plano la posibilidad de una etimología en el sentido "vertical" (desde el nombre hacia la cosa), en las líneas siguientes parece incluso desaparecer la posibilidad de una etimología "horizontal", al considerar que los elementos que conforman un nombre no son voces significativas. No extraña entonces que la palabra "etimología" no haya aparecido sino más tarde, cuando Crisipo reformuló la pregunta por el origen de los nombres. Resta entonces analizar hasta qué punto las posturas de Platón y Aristóteles influyeron en el tratamiento posterior del problema, teniendo en cuenta la caracterización de la etimología estoica esbozada en nuestra sección II.

IV. Conclusiones

> *"Formado, pues, que hubo de la tierra*
> *el Señor Dios todos los animales terrestres*
> *y todas las aves del cielo, los trajo a Adán*
> *para que viese cómo los había de llamar;*
> *y en efecto, todos los nombres puestos por Adán*
> *a los animales vivientes, ésos son*
> *sus nombres propios.*
> *Llamó, pues, Adán por sus propios nombres a todos*
> *los animales, a todas las aves del cielo*
> *y a todas las bestias de la tierra."*
> *Génesis III*, 19-20

16 Sobre estos pasajes, puede completarse el análisis con la lectura de Bennekom (1975:398), Matthaios (1999:490ss) y Sinnot (2004:*ad loc.*).

En las últimas páginas del diálogo, Sócrates critica la creencia de Crátilo acerca de que "quien conozca los nombres, conoce también las cosas".[17] Mucho más tarde, esta noción aparecerá reformulada en un pasaje de Diógenes Laercio, acerca del conocimiento que los estoicos consideraban necesario para el dialéctico: "Siendo dos los tratamientos habitualmente seguidos bajo el capítulo de 'excelencia' (*areté*), uno investiga qué es cada uno de los seres (*tí hékastón esti tôn ónton skopeî*), el otro cómo se llama cada uno (*tí kaleîtai*)".[18]

En el comienzo de la famosa "digresión epistemológica" de la *Carta VII* (342a y ss.), Platón expone con cierto detalle las razones por las que juzga que el nombre, a pesar de ser el primer elemento indispensable en el camino al conocimiento, no es por sí mismo un vehículo adecuado para alcanzarlo: a diferencia del círculo verdadero, por ejemplo, el nombre no es algo estable, sino que está sujeto a los vaivenes de las convenciones:

> Decimos que ningún nombre de esas cosas es estable (*bébaion*) para nadie, y nada impide que se llame 'rectas' (*euthéa*) a las cosas que ahora se llaman 'curvas' (*strongýla*), y 'curvas' a las que se llama 'rectas', y no es nada menos estable para los que lo cambian y lo llaman de manera contraria. (Platón, *Carta VII* 343b)

El conocimiento de las cosas, por lo tanto, no reside en los nombres sino en las almas (cf. *Carta VII* 342c-e). De esta manera, las conclusiones a las que llegaba Platón en su análisis de la palabra –y esto podría extenderse también a los escritos de Aristóteles– aparecían enmarcadas dentro de una discusión más amplia que tenía como eje el problema del conocimiento. Y si bien ello superaría los límites de este trabajo, habría que ver hasta qué punto, una vez clausurada la posibilidad de considerar al lenguaje como *herramienta* para el conocimiento, no se favoreció el desarrollo de disciplinas que lo tomaran como *objeto* de conocimiento. En todo caso, cuando la reflexión sobre el lenguaje alcanzó un mayor desarrollo dentro de la escuela estoica, la etimología alcanzó un verdadero apogeo. Las etimologías estoicas estaban muy difundidas y, en muchos casos, eran objeto de burlas por los rebuscados extremos a los que podían llegar. De todos modos,

17 *Crát.* 435d: *hòs àn tà onómata epístetai, epístasthai kaì tà prágmata.*
18 DL VII 83.

como se señaló en la segunda sección de este trabajo, la etimología tuvo como primer objetivo combatir el vicio del barbarismo, demostrando que una palabra era un compuesto o derivado de una verdadera palabra griega. Desde luego, era inevitable que, en la cadena de las derivaciones, se llegara al mismo punto que Platón había señalado en su *Crátilo* y que posteriormente criticaría Sexto Empírico: el primer elemento debía considerarse como producto de una imposición artificial consolidada por la costumbre. De esta manera, la etimología, de ser la doctrina de la imposición original de los nombres y sus derivados según determinadas reglas,[19] se convirtió en la doctrina de la inflexión y derivación de las voces, independientemente de su relación con los significados. En los *Tópicos*, Cicerón describe la palabra griega *etymología* como *"verbum ex verbo veriloquium"*. La cadena de derivaciones termina, entonces, en las palabras que el uso de los poetas y la costumbre consagraron como correctas. La pregunta por la imposición original es dejada de lado, como algo muy remoto de lo que no quedan rastros suficientes que permitan llevar la cuestión a buen puerto. La etimología se inscribe entonces dentro del marco más amplio de la *grammatiké téchne*, y no puede aspirar a una independencia que le está vedada en razón de sus orígenes oscuros:

> pero también puede ser que, a causa de su antigüedad, los primeros entre los nombres sean inhallables. (*Crát.* 421d)

Bibliografía primaria

Aristóteles, *Poética*, Edición trilingue por Valentín García Yebra, Madrid, 1974.

G. Uhlig (ed.), *Dionisii Thracis ars grammatica*, 1883.

Platón, *Las cartas*, Edición bilingüe de Margarita Toranzo, revisada por José Manuel Pabón y Suárez de Urbina, Madrid, 1970.

Platón, *Crátilo*, Traducción de J. L. Calvo, Madrid, 1999.

Aristóteles, *Poética*, Introducción, traducción y notas de E. Sinnot, Buenos Aires, Colihue, 2004.

Secundaria

Bennekom, van R. (1975) "The Definitions of *sýndesmos* and *árthron* in Aristotle, *Poetics* 20", *Mnemosyne* 28.

Brunschwig, J. (1978) *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin.

Frede, M. (1978) "Principles of Stoic Grammar", en RIST, J. (Ed.) *The stoics*, Berkeley.

19 Cf. Frede (1978:69).

Gourinat, J. (2000) *La dialectique des stoïciens*, Paris, Vrin.
Hülser, K. (1987) *Die fragmente zur dialektik der Stoiker*, Stuttgart.
Lallot, J. (1989) *La grammaire du Denys le Thrace*, Paris.
Matthaios, S. (1999) *Untersuchungen zur Grammatik Aristarchs*, Göttingen.

El *éros* anti-trágico del *Banquete* de Platón

Andrés F. Racket

1. El *Banquete* y el mito: la función de la introducción de Apolodoro

La cadena de narradores que se presenta en el inicio del *Banquete* platónico y que le otorga a buena parte del texto su estructura de discurso indirecto no ha pasado desapercibida entre los intérpretes. Son numerosas las hipótesis relacionadas con esta característica del *Banquete*, que tienden a considerar fundamental el modo en que afecta la estructura sintáctica del diálogo y postulan, por lo general, que esto se explica a través del meollo del mismo, el discurso de Diotima. Sin embargo, suelen quedar relegados algunos elementos de esa introducción que no necesariamente deben ser considerados de poca importancia.[1]

Señalaremos, para comenzar, que en el nivel superior de narración del *Banquete* hay no uno, sino dos relatos enmarcados. El principal es, naturalmente, el de lo que ocurrió en la cena en la casa de Agatón, pero en este inicio del diálogo tenemos también un pequeño relato referente a un encuentro con Glaucón, en el que le fue exigida la misma narración que en el presente de enunciación Apolodoro se dispone a realizar para un amigo. Una primera y visible relación entre ambos viene dada

1 Hace no mucho María Angélica Fierro dedicó un artículo a este mismo asunto que nos trae un ordenado *status quaestionis*, a partir del que repondremos algunas opiniones de importancia. Si bien consideramos que éstas no agotan la cuestión, naturalmente el presente trabajo contiene muchos puntos de contacto con algunas de las interpretaciones existentes.

por el hecho de que se hace explícito de esta manera el interés existente por la narración de lo ocurrido en casa de Agatón, ya que se requiere su relato varias veces en pocos días. Esto mismo señalan varios intérpretes que consideran que el rasgo fundamental del estilo indirecto en el *Banquete* es presentar los acontecimientos narrados como de gran importancia, por lo que han perdurado a través del tiempo. La mención de Apolodoro de que se encuentra *amelétetos*, "no sin entrenamiento", para efectuar la narración puede, de hecho, interpretarse en la misma dirección, ya que la reiteración lo habría convertido en alguien hábil para realizar la tarea.

Esta reiteración y transmisión del relato de unos individuos a otros sobre la que nos llama la atención el inicio del diálogo es, por otra parte, de carácter oral. En este elemento hallamos lo que postularemos como elemento central de la presente interpretación. Dover opina que esta presentación del diálogo tiene la función de indicar al lector que se trata no del relato de un hecho verídico, sino más bien de un mito o una fábula, o al menos que se debe leerlo como perteneciente a este último tipo, más allá de su acontecer histórico.[2] En efecto, la presentación que se hace de él nos lleva a pensar que se caracteriza, desde el interior mismo del texto, al propio texto como mito o, más precisamente, al encuentro en casa de Agatón como acontecimiento ligado con lo mítico. Pero existe algo que agregar en cuanto a la importancia de su precisión histórica: señala Apolodoro que ha consultado a Sócrates respecto de la veracidad del relato que él mismo ha recibido por vía oral de un partícipe de la reunión, Aristodemo, por lo que, a pesar de que se lo presenta como mito, se aducen al mismo tiempo pruebas de su historicidad.

A la luz de esto último, debe considerarse hasta qué punto es adecuada la oposición entre mito e historia en este contexto. En el caso de los mitos homéricos, por lo pronto, algo similar sería inaceptable, al menos si se los piensa en su naturaleza oral originaria, ya que los mismos constituían, entre otras cosas, la historia primera de la comunidad. No nos hallamos ante el mito tradicional homérico, pero puede plantearse que Platón, al borronear nuevamente los límites, no tan claros como los actuales, entre mito e historia, presenta su texto como la narración escrita de un mito y, al mismo tiempo y a causa de ello, le otorga *status* de gran acontecimiento histórico a la cena en

2 *Cf.* Dover (1980:8-10).

casa de Agatón –lo que no significa, como dice el mismo Dover, que los hechos hayan ocurrido efectivamente de ese modo–.

Ahora bien, la función tradicionalmente proyectada respecto del mito es la de expresar los valores de la comunidad a través de la constitución de un determinado conjunto de creencias. Existe una serie de categorías más o menos claras presentes en el *corpus* mítico que sirven a esa finalidad: la de héroe, que engloba la puesta en escena de los valores considerados positivos, y las conformadas por un conjunto de actitudes y comportamientos identificados también, según el caso, como positivos o negativos, como la moderación, el exceso, la actitud adecuada en el hombre y la mujer, en el gobernante y el hombre común o ante los dioses, por mencionar algunas. Los mismos dioses, por otra parte, antepuestos a los hombres, constituyen la noción del límite de lo humano, importante para las cosmovisiones épica y trágica. La tragedia, justamente, en época de Platón, era heredera de ese espacio que hemos planteado como propio del mito, esto es, depositaria de los valores que antes habían pertenecido fundamentalmente a la épica. Por lo tanto, si se considera que la operación que se realiza en este inicio del *Banquete* es constituir al contenido del relato escrito de lo ocurrido en casa de Agatón en mito, se observa que de esta manera el *Banquete* está intentando ocupar el lugar que tenía ganado para sí la tragedia y, entonces, transformarse en vehículo de un cierto conjunto de valores.

El género trágico, por otra parte, está presente en el diálogo. La reunión, según nos dice Apolodoro, se llevó a cabo el día después que Agatón celebró su primera victoria como autor trágico, precisamente para festejarla. La preocupación por *éros*, por otro lado, surge tras la consideración de que en la literatura tradicional no se ha dedicado ningún himno al dios. Es una falta, una ausencia en la épica y la tragedia lo que da excusa para que se intenten explicaciones y definiciones referentes a *éros*, resultando, como propondremos, que el diálogo es portador de una definición de *éros* radicalmente enfrentada a la visión que de éste poseía la tragedia.

A partir de esta oposición del diálogo con la tragedia creemos que puede hallarse una de sus claves interpretativas. Desde el punto de vista formal, la estructura sintáctica, conformada en su mayor parte por discurso indirecto, puede considerarse como un elemento claro de oposición al discurso teatral, directo por naturaleza. La tragedia posee una parte

inicial, el prólogo, que antecede al ingreso del coro y el desarrollo de la trama, y prólogo puede considerarse a este pasaje inicial de Apolodoro. Se trata de un doble movimiento, en el que al tiempo que unos elementos remiten a la tragedia por analogía, de manera tal de establecer la relación que el texto construye con ella, otros lo hacen por oposición, planteando una cosmovisión opuesta a la trágica. No sólo el *Banquete* intenta apropiarse del espacio de la tragedia, sino que en ese espacio quiere proponer la constitución de un cuerpo de creencias diferentes al que ésta conlleva.

Si consideramos que ésta es la función de la presentación del diálogo, resulta interesante avanzar hacia su interior para realizar algunas consideraciones que surgen como consecuencia.

2. El *Banquete* como anti-tragedia

La queja de Fedro que Erixímaco trasmite al resto de los comensales y que constituye la motivación primera para la realización del conjunto de discursos que se iniciarán se refiere al hecho de que ningún autor hasta el momento ha realizado un encomio o alabanza de *éros*. Tal como señala Luis Gil, no podían desconocer los presentes en la cena, por ejemplo, el coro dedicado a *éros* en la *Antígona* de Sófocles (1998: Introd.). Sin embargo, el acento está puesto aquí en que los discursos existentes caracterizan negativamente a *éros*, sorprendiendo a Fedro la ausencia de una caracterización positiva. La propuesta de Erixímaco es, efectivamente, que cada uno realice un discurso tan bello como pueda para el dios, por lo que desde el comienzo se está planteando que los comensales realicen una caracterización anti-tradicional de *éros*. Sin embargo, en los discursos -salvo en el de Sócrates, según propondremos- esta intención primera resulta falseada, ya que los oradores recurren en busca de apoyo para su argumentación a concepciones anteriores, ya existentes, de *éros*, es decir se remiten a distintas construcciones tradicionales de él, más allá de que dirijan su argumentación hacia la búsqueda de aspectos positivos en el dios. La selección de uno u otro punto de partida no solamente constituye una operación de orden lógico, en la que se eligen ciertos presupuestos de manera tal de poder llegar a ciertas conclusiones, sino también la elección de una tradición determinada de la que el hablante se apropia para constituir su discurso y en la que queda incluido. Expondre-

mos brevemente, a continuación, el modo en que cada discurso construye una noción propia de *éros*.[2]

2.1 *Éros* en el discurso de Fedro

El discurso de Fedro expresa una noción de *éros* similar a la tradicional. Sus afirmaciones se basan en la autoridad, sobre todo, de Homero y Hesíodo. Para él, *éros* sería la mejor vía para infundir en los amantes los principios del vivir bellamente, esto es, la vergüenza por los actos vergonzosos y la emulación de los actos bellos. En sus ejemplos se observa que esta senda generalmente conduce a la muerte, por lo que nos hallamos ante una concepción del aprendizaje en el marco de la cual la *eudaimonía* no juega ningún papel, al menos en vida. Quienes son capaces de vivir bellamente obtienen su premio de los dioses, pero después de muertos. Autoridades como Hesíodo, Acusilao y Parménides le dan oportunidad para postular a *éros* como el dios más antiguo (*ho presbýtatos theós*), mientras que por referencia a Homero resulta que *éros* ocasiona (*empoieîn*) el vivir bello (*bioûn kalôs*) que se desprende de la vergüenza por los actos viles y la ambición por las cosas bellas.

2. 2 Doble *éros* en el discurso de Pausanias

Pausanias rechaza, al iniciar su discurso, la premisa establecida por Fedro, encomiar a *éros*, argumentando que debe establecerse antes aquello que es digno de recibir un elogio. Analiza entonces las prácticas eróticas existentes, y postula que hay dos *éros*, cada uno identificado con prácticas opuestas. Este procedimiento de avanzar a partir de la oposición entre dos lexemas es diferente del utilizado por Fedro, que caracterizó directamente a *éros* por la vía positiva. Sin embargo, aquí *éros* representa ambos polos de la oposición, es el lexema básico y su opuesto, y, por otra parte, a cada uno de los dos *éros* se los construye, a su vez, mediante el procedimiento opositivo, es decir atribuyéndoles mediante predicación un conjunto de características que resultan contrarias una a una con las del otro *éros*. Mediante este procedimiento de oponer *éros* a *éros*, Pausanias efectúa una resignificación del concepto, pues elimina

2 No tomaremos en cuenta el discurso de Alcibíades, ya que su tema central no es *éros*, sino Sócrates, más allá de los evidentes puntos de contacto con todo lo dicho anteriormente.

el anclaje del lexema en un contexto determinado para construir un significado a su medida. Por esta vía se problematiza la noción de *éros* señalando que la antigüedad esconde dos manifestaciones opuestas a las que atribuye los siguientes rasgos: mientras el *éros* ligado con la Afrodita Urania es digno de encomio, sólo masculino, referido a las almas, asociado con el argumentar y el persuadir, especularmente el *éros* ligado con la Afrodita Pandemia es vulgar y vil, relacionado con lo masculino y femenino, referido a los cuerpos, no argumenta ni persuade, de modo que se asocia a la barbarie y la tiranía.

El *éros* digno de alabanza es identificado por él con Atenas, con el persuadir y decir discursos, con lo masculino, y es amor de las almas y no de los cuerpos. Esta construcción, que se corresponde con el discurso de un sofista,[3] cumple con la finalidad de congraciarse con Atenas, relacionando las prácticas eróticas de allí con lo masculino y con lo elevado (las almas, en oposición a los cuerpos) y de marcar positivamente la acción discursiva, esto es, la propia de su grupo de pertenencia.

2. 3 *Éros* en el discurso de Erixímaco

En el discurso de Erixímaco se mantiene el principio introducido por Pausanias, la existencia de dos *éros* opuestos, pero se lleva a cabo una abstracción, puesto que no se refiere Erixímaco ya más al *éros* específicamente amoroso, sino a "inclinaciones hacia", una de las cuales, la elogiable, es una inclinación hacia lo sano y lo bello, y la otra hacia lo enfermo y desagradable. Como ejemplo de esta universalidad de *éros* coloca Erixímaco no sólo a la medicina, sino también a la música, amén de mencionar otras actividades para extender el concepto, como el arte culinaria o la adivinatoria. Este procedimiento de abstracción, además de ser muy propio de un representante de las *téchnai*, significa un paso adelante hacia lo que luego va a proponer Sócrates, presentando a *éros* como un impulso vital general. Erixímaco parece no estar, de hecho, demasiado lejos de esta última noción, pero le falta todavía un paso: el que lleva a cabo la filosofía por sobre las *téchnai* particulares.

3 Sobre esta ligazón del discurso de Pausanias con la sofística, cf. C. Márs ico (2002:lxxvi), donde se estudia además la relación de los demás discursos con las técnicas de la época.

2.4 *Éros* en el discurso de Aristófanes

La crítica ha señalado la semejanza estructural entre el discurso de Aristófanes y algunas características del género trágico. También los ecos del mito de Prometeo, en particular con respecto al hecho de que el discurso explica la aparición de la reproducción sexual. Debe notarse que todo esto tiene un fuerte aspecto irónico, ya que el verdadero Aristófanes, así como no escribía tragedia, jamás hubiera justificado la homosexualidad, como surge de sus comedias. En el caso del *Banquete*, estamos más bien ante una inversión paródica del Aristófanes histórico, tal vez como respuesta a la destructiva semblanza de Sócrates que éste solía presentar en sus comedias. Si bien en la dimensión estilística se observa un registro no alejado de la comedia, como connota la descripción de los movimientos de los antiguos seres dobles, el cuidado del Aristófanes platónico al mencionar los órganos reproductivos (por ejemplo *aidoîos*, "partes pudendas", "desnudeces") es también irónico, pues nada parecido hubiera dicho el real. *Éros*, en este discurso, está referido exclusivamente al ámbito sexual, ya homosexual, ya heterosexual. El hecho de que en el caso de la antigua y deseada naturaleza las relaciones sexuales no existieran -y por ende *éros*, que surge luego de establecida la nueva naturaleza- puede considerarse otro rasgo paródico, ya que el estado de cosas ideal para Aristófanes carecería, de este modo, de sexo, cosa absolutamente alejada de lo que es posible imaginar en cuanto al pensamiento del autor de comedias, al menos a partir de la lectura de sus textos. Por otra parte, es notable también que a partir de *éros* se recupere la naturaleza perdida, quedando opuesto *éros* a *hýbris*. Es efectivamente un elemento de desmesura lo que produce la ruptura del orden primigenio y la partición en *mére* del *hólon* original. Estas partes combinadas, a las que se asocia con el sol, la luna y la tierra, configuran los tipos de parejas actuales, marcadas por la pérdida y la carencia. Esta situación desastrada de los hombres actuales sólo puede redimirse mediante *éros*, única vía para recuperar parcialmente la *eudaimonía* que sólo se alcanza en el retorno a la naturaleza perdida.

En este sentido, podría decirse que *éros* en el sentido sexual representa en esta pequeña tragedia de Aristófanes lo que en el género trágico representa habitualmente la moderación. En la tragedia tradicional *éros* era más bien un agente negativo que, proviniendo de los dioses, conducía al cas-

tigo por la *hýbris*, provocando que el individuo fuera incapaz de actuar, justamente, en forma moderada. Más allá, entonces, de las semejanzas estructurales del discurso con el género trágico, hay en él una fuerte resignificación de *éros*, que apunta a presentarlo como conducente a la *eudaimonía*.

2.5 *Éros* en el discurso de Agatón

Al discurso de Agatón parece sobre todo referirse Sócrates cuando, a continuación, estima que quienes han hablado han considerado que realizar un elogio de algo significa apilar sin ton ni son calificativos benignos para ese algo, en lugar de decir la verdad. Agatón, de hecho, le confirma con toda calma, ante sus críticas, que no sabía lo que estaba diciendo. Simultáneas a esta falta de contenido son las características estilísticas del discurso: juegos de palabras, juegos fónicos, construcciones sintácticas impactantes. Se observa sin duda una carga retórica importante en las palabras de Agatón. Éste ha presentado su discurso como respuesta a los anteriores, que considera equivocados -particularmente el de Fedro-, y de hecho ha propuesto una caracterización en algunos puntos totalmente contraria de *éros*, como al decir que es el más joven de los dioses. La construcción del concepto de *éros* que propone Agatón parece, entonces, estar basada en las anteriores, construyendo una noción opuesta a la propuesta por los otros comensales, pero al mismo tiempo atribuyendo a *éros* calificaciones tan positivas como es capaz de hallar. Efectivamente, en términos platónicos el enfoque de Agatón es completamente deficiente, ya que apunta a la búsqueda del "cómo es" (*hoîós esti*) y no del "qué es" (*tí esti*), necesariamente previo, tal como dejará claro inmediatamente Sócrates durante el diálogo refutatorio que sigue al discurso de Agatón. El rasgo *a priori* que Agatón atribuye a *éros* es el de "el más feliz" (*eudaimonéstatos*), a partir del cual propone que es el más bello (*kállistos*), dado que es el más joven (*neotátos*), delicado (*apalós*) y suave (*hygrós*), y el mejor (*áristos*) por su valentía (*andreía*), sabiduría (*sophía*), moderación (*sophrosýne*) y justicia (*dikaiosýne*), la lista de las cuatro virtudes nucleares que se harán tradicionales y guían el análisis de *República* IV en torno de las correspondencias entre las virtudes del alma y de la ciudad.

De esta manera, parece ser que la intención de Agatón es refutar a los presentes, mostrando al mismo tiempo virtuosismo,

de modo tal de quedar más arriba en la consideración de quienes escuchan. El que Platón nos presente un desenvolvimiento tan pobre por parte de quien acaba de ganar el concurso de tragedia pone de manifiesto, una vez más, los elementos anti-trágicos presentes en el *Banquete*. Más todavía, esta mezcla en referencia a la tragedia y la retórica en la persona de Agatón puede implicar una crítica a la "contaminación" de ambas técnicas, de modo que la tragedia habría tendido a abandonar el cuidado por el sentido profundo, la *hypónoia*, de los mitos con los que trabaja, en los términos en que son valorizados en *República* II.378d, para entregarse a las destrezas estilísticas. Por otra parte, si el *éros* trágico tiene los rasgos que veremos en 2.7, puede colegirse que la descripción del autor de tragedia es puramente superficial y que este enfoque contradice abiertamente la caracterización que *éros* adquiere siempre en los contextos efectivamente trágicos. Así las cosas, si en el representante de la tragedia no hay nada verdadero, que muestre efectivamente a *éros* dando cuenta cabal de sus cualidades positivas, la tarea de Sócrates será trascender esos límites.

2.6 El discurso de Sócrates

Si se observan las tradiciones en las que quedan incluidos por sus autores los discursos anteriores, surge que Fedro se apoya en la *Teogonía* de Hesíodo, Acusilao y Parménides, Pausanias se remite también a la *Teogonía* de Hesíodo, sumando elementos de la tradición popular, proviniendo su Afrodita Urania de la primera y Afrodita Pandemo de la segunda, Erixímaco construye su discurso sobre elementos de la tradición médica, Aristófanes relata un mito en el que pueden reconocerse fuertes elementos de fábula popular, además del eco, nuevamente, de la *Teogonía* de Hesíodo, y las características que su discurso comparte con el género trágico, y Agatón se sirve de Homero y de la tragedia. Frente a esto, y para hacer uso de un término ya utilizado para referirse a él, resalta la *atopía* del Sócrates del *Banquete*. Sócrates, en efecto, no se remite a ningún elemento existente en las distintas vertientes de la tradición, sino que basa su discurso en otros totalmente ajenos, construyendo, desde este punto de vista, una caracterización de *éros* diferente a la de sus predecesores. La fuente que trae a colación es una mujer y es extranjera; no pertenece ni al registro tradicional, el representado

por la tragedia y proveniente de Homero, Hesíodo y la misma tragedia, ni al popular, dada su extranjería.

Por otra parte, se trata del relato de un acontecimiento sucedido a él mismo, por lo que sólo resulta recuperable a través de su propia narración; no pertenece, como en los otros casos, al cúmulo de elementos presentes y conocidos por todos en la cultura de la que forman parte. Todo esto hace pensar que Diotima puede tratarse probablemente de una creación del Sócrates platónico, y que en cierta medida constituye un recurso para dotar de alguna base a un discurso que propone algo contradictorio con mucho de lo dicho hasta el momento. Debe notarse, en este sentido, la referencia al discurso de Aristófanes presente en las palabras de Diotima, que de algún modo pone de manifiesto que lo relatado es un artificio de Sócrates.

Sin embargo, más allá de esta oposición, se habían dado antes algunos pasos preparatorios para esta presentación de *éros*: como mencionamos, en el discurso de Erixímaco hay una primera abstracción de la noción de *éros* y en el de Aristófanes se lo presenta como conducente a la *eudaimonía*. Aquí, además de unirse ambas cosas, se da un paso más en la abstracción, ya que se define a *éros* como una inclinación hacia lo bello en sí, que depende de su *status* intermedio (*metaxý*) entre lo humano y lo divino, que le viene de su nacimiento de figuras opuestas, el Recurso y la Pobreza, en lo que Fierro llama la descripción ontológica de *éros*, que cumplimenta la respuesta del "qué es" ausente en todos los enfoques previos. Su 'ser un intermedio' habilita su naturaleza de posibilitador de un ascenso a través de cosas que participan de menor a mayor grado de lo bello en sí (*autò tò kalón*): primero, un único cuerpo; luego todos los cuerpos; a continuación, el alma por sobre el cuerpo, y por ende de las normas de conducta; después, las ciencias por sobre las normas de conducta, es decir, el funcionamiento del cosmos por encima de los comportamientos individuales, para llegar finalmente a lo bello en sí.

2.7 *Éros* trágico y *éros* anti-trágico

Para efectuar una contraposición con la noción de *éros* planteada por Sócrates, citaremos un pasaje del *Hipólito* de Eurípides, notable porque expresa en forma sintética y representati-

va la concepción trágica de *éros*. Dice allí Fedra:

> Luego de que éros me hirió, estuve analizando cómo podría sobrellevarlo lo mejor posible. Así pues, comencé por esto: callar y ocultar esta enfermedad. Pues nada confiable hay en la lengua, que por una parte sabe criticar las decisiones ajenas de los hombres, y por otra, ella misma, por sí misma, posee numerosos males. Y en segundo lugar, previ sobrellevar bien la insensatez venciéndola por medio de la moderación. (391 – 399)

En estas líneas se califica a *éros* como enfermedad (*nósos*) y como locura (*ánoia*) y, por otra parte, se hace repetido uso del verbo *phérein* -que se refiere siempre a soportar algo malo, a diferencia de *páschein*.[4] Al contrario de lo que ocurre para Diotima, enunciar discursos motivados por *éros* es presentado como algo negativo y, como se mencionó en relación con el discurso de Aristófanes, *éros* aparece como contrario a la moderación, es decir como exceso, *hýbris*. El camino por el que es conducida Fedra, que no logra vencer a *éros* en la obra de Eurípides, no constituye un aprendizaje conducente a la felicidad.

Hemos mencionado antes al pasar el himno dedicado a *éros* en la *Antígona* de Sófocles. Allí, *éros* es caracterizado como un dios que dirige a los justos hacia la injusticia, ocasionándoles la ruina (vv. 791 y ss.). Nuevamente, estamos ante la visión trágica de *éros*, signada negativamente: *éros*, en la tragedia, es un vehículo. A través de él se efectúa un pasaje, pero éste tiene una dirección contraria a la que plantea Diotima en el discurso de Sócrates en el *Banquete*. En la tragedia, a través de *éros* se realiza un descenso que culmina en grandes desgracias. A pesar de ello, éste conlleva también un aprendizaje: el de los límites de lo humano. Pero es un aprendizaje que se da por medio del sufrimiento.

En esta línea, Dodds, en su ya clásico *Los griegos y lo irracional*, incluye a *éros* entre las cosas que para el individuo trágico "no son verdaderamente parte del yo, puesto que no están sometidas al control consciente del hombre. Están dotadas de vida y pueden forzar al hombre, por así decirlo, desde afuera a un comportamiento que le es ajeno".[5]

A la luz de la concepción trágica de *éros*, el discurso de Sócrates constituye un intento por refundar la *paideía* tradicional

4 Véase Dufour (1910).
5 Dodds (1997: 51)

griega sobre otros valores distintos, los propios de la filosofía. En el *Banquete*, tanto en el *bioûn kalôs* de Fedro, como en el *éros* celeste de Pausanias y Erixímaco, como en la vuelta a la naturaleza originaria de Aristófanes, en la excelencia de *éros* del discurso de Agatón y en el *status* de pasaje hacia lo suprahumano de Diotima, *éros* se liga siempre con la *eudaimonía*. A partir de este acuerdo, se traza la diferencia de calidad entre los primeros enfoques, afectados por la limitación de las técnicas a las que responden, y el discurso de Sócrates- Diotima, donde la tendencia hacia lo bello en sí habilita la posibilidad de trascender las limitaciones de lo terreno. Vale la pena notar que para la gnoseología platónica de madurez la orientación del *éros* es determinante para la constitución anímica del hombre. Podría decirse que toda la *paideía* de *República* consiste en educar el *éros* para que sirva de motor hacia lo inteligible y no quede, por el contrario, atrapado en las manifestaciones inferiores. El *éros* sostiene la organización anímica, cuyo fluyo puede orientarse a la alimentación de cualquiera de las tres partes del alma, para felicidad o desgracia del sujeto. Todo el planteo es, en este sentido, un llamamiento a arbitrar los medios para que el *éros* se oriente a lo inteligible, lo cual hace absolutamente necesario trascender los estrechos límites del *éros* trágico.

La construcción de *éros* que efectúa Sócrates como vehículo del conocimiento y ascenso humanos constituye el punto central de la oposición entre el *Banquete* y el género trágico. La concepción del aprendizaje del hombre con relación al carácter del mundo y de sí mismo -la *paidéia*- que conlleva la tragedia es la del aprendizaje por medio del sufrimiento. *Éros*, allí, es un agente enviado por los dioses que conduce a los hombres a cometer errores que desencadenan en acontecimientos destructivos para ellos mismos o sus semejantes. Se trata de un tipo de aprendizaje terrible: quien ha recorrido esta vía no tiene, por lo general, ya retorno, por lo que a lo sumo son los otros, los que observan su caída, quienes pueden aprender de su experiencia. Por otra parte, aquello que se aprende es siempre la limitación del hombre con respecto a las leyes del cosmos, su imposibilidad de ascender a un estadío en el que la *eudaimonía* quede dentro de su esfera de posibilidades prácticas. En oposición a esto, el *éros* socrático del *Banquete* constituye una vía para superar la limitación. El mundo ultraterreno de Platón no es cerrado, sino que es posible acceder a él, aunque sólo a través de un esfuer-

zo grande y sostenido que sólo unos pocos son capaces de realizar. En este tipo de aprendizaje la *eudaimonía* es un fin posible.

Bibliografía primaria

Platón, *Banquete*, traducción., introducción y notas Luis Gil, Tecnos, Madrid, 1998

Platón, *Banquete*, introducción, traducción y notas de Victoria Juliá, Buenos Aires, Losada, 2004

Diggle, J. (ed.) (1984) *Euripidis Fabulae*, vol. 1, Oxford Clarendon Press, Oxford.

Dover, Kenneth (ed.) (1980) *Plato Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bibliografía secundaria

Dodds, E. R. (1997) *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid

Dufour, Médéric (1910) *Traité Élémentaire des Synonymes Grecs*, Armand Colin, Paris.

Fierro, Ma. Angélica, "Narrar el verdadero amor. El sentido de la estructura narrativa en el *Banquete* de Platón", en Juliá, Victoria (ed.), *Los antiguos griegos y su lengua*, Biblos, Buenos Aires, 2001

Mársico, C. (2002) "Estudio preliminar al *Banquete*", en Platón, *Banquete*, Buenos Aires, GEA.

La fundación metafísica del amor*

Carlos A. Martín

Love goes toward love as schoolboys
from their books
Shakespeare

La teoría platónica del amor, desarrollada en el *Banquete*, atraviesa su concepción ontológica y asimismo fundamenta toda su filosofía. En este sentido, el presente trabajo analiza su ontología del amor trascendente a partir de sus aspectos lingüísticos (con el aporte de la lexicografía y de la filología) y demuestra en términos filosóficos cómo el lenguaje provee no sólo el marco del acuerdo ontológico para la discusión filosófica, sino también el fundamento trascendente de la definición metafísica del amor. De este modo, Platón funda una concepción del amor, pero principalmente substrae los referentes ontológicos del plano inmanente, y asimismo de la crítica y de la refutación, reservándolos más allá en el plano trascendente de las Ideas.

I. Los discursos del *Banquete*[1] presentan diversos aspectos del amor mediante un profuso repertorio de tópicos retóricos, mitológicos y técnicos. En este sentido, la serie no se aparta significativamente de la tradición[2], aunque aprovecha las varia-

* Los primeros resultados sobre este tema surgieron del seminario «Lenguaje y ontología en algunos tópicos lingüísticos de griego antiguo» dictado por el profesor Luis Ángel Castello durante el año 2001 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. La orientación final y las conclusiones aquí presentadas responden a mi trabajo de investigación «Lexicografía semántica de la erótica platónica» desarrollado como becario bajo la dirección de la profesora Victoria E. Juliá.

1 Seguimos la edición del texto de J. Burnet, *Platonis Opera* II, Oxonii 1901.

2 Ver Laserre (1944). El autor trabaja la tradición de este género y analiza especialmente los discursos de Pausanias en el *Banquete* y de Lisias en el *Fedro*. Por otra parte,

ciones estilísticas introducidas por cada comensal para conducir la sucesiva superación de los discursos hacia la exposición filosófica de Sócrates. Este certamen retórico refleja la personalidad de cada uno de sus participantes y la diversidad de sus particulares enfoques disciplinares sobre el amor. Por último, la competencia soporta la imposición de los criterios filosóficos socráticos porque previamente todos, en su turno, reivindicaron *la manera correcta de encomiar al Amor*. También Agatón advertía a sus oyentes que primero indicaría cómo se debe hablar; pero, en este caso, se establece irreversiblemente el modelo de discurso. Esta introducción prescribe que «el único principio correcto de toda alabanza sobre toda cosa [es] exponer con un discurso *cuál* es precisamente el responsable de *cuáles*[193] *cosas*, sobre lo que el discurso fuere» (εἷς δὲ τρόπος ὀρθὸς παντὸς ἐπαίνου περὶ παντός, λόγῳ διελθεῖν οἷος οἵων αἴτιος ὢν τυγχάνει περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ᾖ, 195a1-3). Luego Sócrates rescatará este punto de partida y no la belleza de sus palabras y expresiones. Aunque se retracta momentáneamente, apabullado ante los aplausos recibidos por Agatón, su ironía reivindica, como todos a su vez, la manera correcta de encomiar al Amor, pero ahora mediante el compromiso entre λόγος y ἀλήθεια. El discurso procurará fundamentalmente la verdad, más que la belleza; expondrá esta vez las verdades sobre el Amor (περὶ Ἔρωτος τἀληθῆ, 199b3) y no su apariencia. En este sentido, Sócrates rescata el principio de Agatón, porque su discurso, mientras todos hablaban sobre los dones del Amor, implicaba ante todo la exposición de su naturaleza (ἐπαινέσαι πρῶτον αὐτὸν οἷός ἐστι, ἔπειτα τὰς δόσεις, 195a4-5). Sin embargo, las cualidades posteriormente descriptas le resultan ficticias, «un atribuir a la cosa lo mayor y lo más bello posibles tanto si fuese que son así como si no» (198d8-e2). De este modo, la cuestión «οἷός ἐστι» (195a4) merece algunas precisiones y Sócrates inducirá a Agatón a profundizar su ca-

nos queda pendiente el análisis de la tradición relativa al *Banquete de los Siete Sabios* (como un concurso de "sabiduría" y "felicidad"); ver Gernet (1980:91-94).

3 «En griego pueden unirse en una sola proposición interrogativa, varias interrogaciones diferentes: Homero, ἀπὸ τούτων φανερὸν γενήσεται, τίς τίνος αἴτιός ἐστιν (con esto se hará evidente *quién* es el culpable y *de qué*).» Curtius, *Gramática Griega*, §606. También, en una valiosa edición encontramos el siguiente comentario: «**οἷος ὢν <οἵων>**. This doubling of relatives is a favourite trick of poets and rhetors; cp. Soph. *Aj.* 923 οἷος ὢν οἵως ἔχεις ("mighty and mightily fallen"), *ib.* 557, *Trach.* 995, 1045; Eur. *Alc.* 144; Gorg. *Palam.* 22 οἷος ὢν οἵῳ λοιδορεῖ: *id. Hel.* 11 ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείσουσιν.» Bury (1932: 195A).

racterización del Amor mediante un interrogatorio dirigido, finalmente, por una cita diferida del mismo principio (διελθεῖν αὐτὸν πρῶτον, τίς ἐστιν ὁ Ἔρως καὶ ποῖός τις, ἔπειτα τὰ ἔργα αὐτοῦ, 201d8-e2). Es significativa esta adición, ya que el λόγος implicará la exposición tanto de la noción esencial (τίς ἐστιν) como de los atributos (ποῖός τις).[4]

II. El desarrollo del discurso Socrático *sub specie veritatis* introduce la cuestión del amor en el dominio de la metafísica. También provoca una particular interpretación del principio establecido por Agatón garantizando así el camino hacia el objeto deseado y su descubrimiento ontológico. El interrogatorio a Agatón está atravesado por la *ironía socrática* y desde esta perspectiva debe aclararse la interpretación del principio antes enunciado. Cuando inicialmente cita este principio, Sócrates utiliza un énfasis interrogativo estructurado por pronombres indefinidos con un sentido más general «ὁποῖός τίς ἐστιν» (199c5) reemplazando el carácter más individualizador[5] del anterior «οἷός ἐστι» de Agatón (195a4). Esto significa que Sócrates considera que no se ha logrado definir individualmente, aunque sí bella y magníficamente, *cuál es* el Amor (καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς ... οἷός ἐστι, 199c7), y es necesario, por lo tanto, precisar aún más la cuestión. En este sentido, la explicación de Sócrates a la pregunta de *si el Amor es amor de algo, o de nada* especifica la cuestión apuntando hacia la noción esencial, hacia *eso mismo que precisamente es* (αὐτὸ τοῦθ' ὅπερ ἔστιν, 199e3)[6] y no hacia una cualidad cualquiera. Este cuestionario, finalmente, descubre la generalidad descriptiva del discurso de Agatón y asimismo la arbitrariedad de sus cualificaciones del Amor, y le permite a Sócrates precisar el objeto distinguiendo en la cuestión entre la noción esencial y los atributos, es decir, entre «τίς ἐστιν» y «ποῖός τις ἔστιν».

4 Ver Bury (1932: 201E). Sobre las disputas sobre la imposibilidad de definir, cf. *supra* el capítulo 4.II.

5 «En su uso *relativo* ὅστις, se diferencia de ὅς en que tiene un significado más general y designa una clase entera de personas o de cosas de la misma especie: μισῶ σοφιστήν ὅστις οὐχ αὑτῷ σοφός. Si no se habla más que de una sola persona o cosa determinada, sólo puede emplearse ὅς, poético: Οἰδίπους ὅδε, ὃς τὰ κλεινὰ αἰνίγματ' ᾔδη. — Igual diferencia existe entre ὡς, οὗ, ὅτε, ὅσος, οἷος y las formas compuestas ὅπως, ὅπου, ὁπότε, ὁπόσος, ὁποῖος.» Curtius (1943:§475b2).

6 También ver *Symp.*199d4: αὐτὸ τοῦτο...

III. Sócrates critica fundamentalmente los discursos anteriores porque descarta las cualidades aparentes allí atribuidas al Amor. La auténtica definición ontológica del amor debe exhibir un carácter necesario (σκόπει ... ἀντὶ τοῦ εἰκότος εἰ ἀνάγκη οὕτως, 200a8-9). Esta necesidad se manifiesta durante el interrogatorio de Sócrates a Agatón mediante el acuerdo lingüístico (*i.e.*, λογικός) sobre el significado del amor. Mientras que los atributos obedecían arbitrariamente a la belleza del discurso y podían objetarse según los diversos pareceres, el significado de la lengua natural no puede ser discutido. Precisamente, Sócrates profundiza la cuestión con la pregunta πότερόν ἐστι τοιοῦτος οἷος εἶναί τινος ὁ Ἔρως ἔρως, ἢ οὐδενός; (199d1-2) y espera obtener, después del interrogatorio, una definición necesariamente común, compartida por ambos desde el λόγος. En general, se puede considerar esta pregunta como un intento por introducir el objeto[7] del amor; pero el análisis no se agota ahí y varios intérpretes han practicado diferentes explicaciones para determinar el tipo de genitivo utilizado en aquella pregunta.[8] Bury (1932: 199D) resume así:

> (1) Lehrs y Prantl traducen los genitivos como subjetivo ("amor sentido *por* [*by*] una madre"); (2) Ast como objetivo ("amor *por* [for] una madre"); (3) Rückert, seguido por Hommel y Hug, considera que son genitivo de origen; así también Zeller da "ich meine damit aber nicht, ob er eine Mutter oder einen Vater hat." De estos, (1) parece el menos probable en cuanto al sentido, y con el genitivo subjetivo τινος sería superfluo. Es una seria objeción (como Hug admite) a (3) que se nos obligue a considerar la "absurdidad" (γελοῖον) de la cuestión como estando en su forma más que en su materia. Que la "absurdidad" está en la materia de la expresión está demostrado, por ejemplo, por *Lys.* 221A ἢ γελοῖον τὸ ἐρώτημα, ὅ τί ποτ' ἔσται τότε ἢ μὴ ἔσται; τίς γὰρ οἶδεν; (comp. *Phaedr.* 274C). Pero en ese caso, el recurso debe ser tenido como una alteración del tex-

7 Así interpreta Dover las preguntas siguientes: «He will go on to explain that eros is 'eros *of*...' in the sense that it always has an *object*. (This is, of course, open question...)» (1980:134).

8 Sócrates la explicita así: "pregunto no si es de una madre o de un padre –pues sería ridícula la pregunta si Eros es *éros* de madre o de padre– sino como lo haría si preguntara si él mismo fuera un padre: ¿acaso el padre es padre de alguien o no?" (ἐρωτῶ δ' οὐκ εἰ μητρός τινος ἢ πατρός ἐστιν –γελοῖον γὰρ ἂν εἴη τὸ ἐρώτημα εἰ Ἔρως ἐστὶν ἔρως μητρὸς ἢ πατρός– ἀλλ' ὥσπερ ἂν εἰ αὐτὸ τοῦτο πατέρα ἠρώτων, ἆρα ὁ πατὴρ ἐστι πατήρ τινος ἢ οὔ;) (199d2-5).

to: debemos tachar el segundo ἔρως, con Sommer, o el bloque entero de palabras εἰ ἔρως... πατρός, como Hug (seguido por Jowett) sugiere. Sin embargo, esto es una alternativa arriesgada. En general, entonces, la explicación (2) expuesta por Ast parece la más probable. Traduciendo, "No pregunto si Eros tiene por objeto propio un padre o una madre, ya que preguntar si Eros es *eros* por [for] un progenitor era una pregunta absurda." La aclaración será tomada para apoyarse en el hecho de que ἔρως, como denotando propiamente pasión *sexual*, no puede naturalmente tener por objeto propio a un progenitor. La misma interpretación puede ser mantenida si tachamos -como quizás debamos- las palabras μητρὸς ἢ πατρός, y traducida "la pregunta habría sido absurda si (o concediendo que) Eros es (realmente) ἔρως (*i.e.* amor sexual)."

III.2. Pero la pregunta de Sócrates no es una mera aclaración sobre la ambigüedad del genitivo y, de hecho, las siguientes preguntas aclaratorias de Sócrates así lo confirman: siempre se es padre de alguien, madre de alguien, hermano de alguien. En realidad, Sócrates, precisamente aquí, apoya toda la cuestión sobre la naturaleza del genitivo y desarrolla el significado de la palabra ἔρως a partir de su estructura sintáctica, de la descripción de su distribución. Desde esta perspectiva, la argumentación de este pasaje comienza por elucidar la situación sintagmática de «ἔρως», los rasgos sintácticos del término, los distintos regímenes o construcciones admitidos por esta palabra, es decir, su distribución.[9] La palabra «ἔρως» admite una relación sintáctica determinada por un término genitivo y la argumentación socrática continúa la definición de su significado apelando al significado de otro término con la misma distribución: si los términos son conmutables, entonces poseen la misma distribución, el mismo significado, son sinónimos y permiten

9 La distribución sería una fórmula general de la suma de todos los contextos en los cuales se encuentra una palabra, la suma de todas las diferentes posiciones de un elemento con relación a los otros. «La distribución de tal o cual sentido de una palabra comprenderá dos elementos: a) el modelo estructural según el cual una palabra se emplea en determinado sentido, b) la fórmula generalizada de la aptitud combinatoria de la palabra en determinado sentido» Apresjan (1978:54). «Según esta concepción, los campos semánticos (sinonímicos) están compuestos por las palabras de una clase gramatical que tienen una distribución idéntica» (Todorov: 1978:17). Esta última característica nos permite, como le permite a Sócrates, brindar una definición a partir de un sinónimo.

identificar un significado común para ambos hablantes, el significado propio de la lengua natural. De este modo, los términos ἔρως y ἐπιθυμία ocupan lugares análogos en el sistema de la lengua griega y, por lo tanto, expresan significados equivalentes y le permiten definir ἔρως como ἐπιθυμία con el consecuente consenso y aprobación de su interlocutor. En este sentido, la nueva pregunta de Sócrates πότερον ὁ Ἔρως ἐκείνου οὗ ἔστιν ἔρως, ἐπιθυμεῖ αὐτου ἢ οὔ; (200a2-3) confirma esta identificación, ya que la palabra ἔρως se puede combinar con las mismas palabras que se puede combinar la palabra ἐπιθυμία, pues ambas determinan un régimen genitivo. De este modo, el amor *de* algo significa el deseo *de* algo.[10] Esta posibilidad de intercambio entre ambos términos, su aptitud combinatoria común, obliga a su interlocutor a contestar positivamente, una vez más, en consenso con la lengua, constituyendo, por esa misma conmutabilidad, el campo semántico del amor.

III.3. Sin embargo, el régimen genitivo caracteriza no sólo la distribución de ambos términos sino también la definición deseada por Sócrates. De esta manera, el lenguaje sirve no sólo como referente para el acuerdo ontológico, sino también como fundamento de la definición metafísica del amor. En este sentido, la descripción sintáctica del genitivo elaborada por Humbert contiene algunos datos significativos. El genitivo propiamente dicho, tanto en su función *partitiva* como en su función *adnominal*, reposa sobre el principio único de la limitación. De esta característica específica resulta el valor fundamental del genitivo partitivo que expresa esencialmente, en ciertos contextos, un contacto limitado con una superficie. Así, un gran número de verbos comportan esta noción de *limitación* y particularmente:

> §448. c) les verbes qui expriment le fait de tendre vers un contact, que le but soit *atteint*, comme dans τυγχάνειν, στοχάζεσθαι, ou *manqué*, comme dans ἁμαρτάνειν. Au figuré, se construiront de la même façon ceux qui comportent une *aspiration* vers un objet -en particuler le *désir*, l'*amour*- comme ἐπιθυμεῖν «désirer» ou ἐρᾶν «aimer» (qui implique une attirance physique par opposition à φιλεῖν «avoir de l'affection pour»).[11]

10 Naturalmente, en castellano la superposición entre ambas estructuras resulta artificial.

11 Humbert (1960). Aquí, por otra parte, podemos observar claramente la estructura del campo semántico del amor.

Esta aspiración regida por el genitivo, sin embargo, no se limita necesariamente a un contacto incompleto. Del mismo modo que el contacto puede ser alcanzado o fallido, el régimen genitivo no determina el carácter ἐνδεὲς del ἔρως. De hecho, implica una atracción física y comporta, por lo tanto, una idea promisoria de contacto. Evidentemente, aquí se impone la decisión de Sócrates de continuar la analogía y aprovecha el contexto sintáctico señalado para introducir un nuevo término con la misma distribución, pues el régimen genitivo garantiza una vez más la aptitud combinatoria: "¿lo que desea desea aquello de lo cual carece, o si no carece, no lo desea? (τὸ ἐπιθυμοῦν ἐπιθυμεῖν οὗ ἐνδεές ἐστιν, ἢ μὴ ἐπιθυμεῖν, ἐὰν μὴ ἐνδεὲς ᾖ;) (200a9-b1). De este modo, los términos son intercambiables y ἔρως resulta *falta, carencia, necesidad,* especificando aún más el significado establecido por esta teoría[12]. Toda la explicación posterior sobre *el grande, el fuerte, el veloz,* etc. (200b4-d7), apuntala este sentido, pero determina fundamentalmente el carácter trascendente del objeto del amor. Es importante al respecto la aclaración de Sócrates sobre el significado de la expresión «ἐπιθυμῶ αὐτῶν τούτων ἃ ἔχω» (200c7-8), sintetizado luego en la afirmación «ἐπιθυμῶ τῶν παρόντων» (200d4), porque trastroca el objeto presente en una carencia futura: "quiero que lo que ahora está presente lo esté también en el tiempo que sigue" (βούλομαι τὰ νῦν παρόντα καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον παρεῖναι) (200d5-d6). Si la posesión actual del objeto significase su presencia efectiva, entonces el objeto del amor sería inmanente; pero su posesión actual es, al contrario, interpretada como una presencia virtual, *i.e.* su proyección futura, colocando más allá al objeto, en el plano trascendente. Esta representación, precisamente, es el amor platónico, signado por la trascendencia.

IV. Trascendencia e inmanencia son dos características mutuamente exclusivas y determinantes. Esta dicotomía anima la teoría platónica del amor y define, asimismo, su ontología. Precisamente, la falta, carencia o necesidad, es la presencia del objeto sustraído al interior del mundo sensible y llevado más allá

12 «**ἐπιθυμεῖν οὗ ἐνδεές ἐστιν.** Cp. *Lysis* 221D τό γε ἐπιθυμοῦν, οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ, τούτου ἐπιθυμεῖ : *Eryx.* 405E αἱ δ' ἐπιθυμίαι πᾶσαι οὐδὲν ἕτερον ἢ ἔνδειαί τινων : *Gorg.* 496D. A similar theory is implied in *Phileb.* 35A ὁ κενούμενος... ἐπιθυμεῖ τῶν ἐναντίων ἡ πάσχει· κενούμενος γὰρ ἐρᾷ πληροῦσθαι (which also illustrates the use of ἐρᾶν and ἐπιθυμεῖν as synonyms).» Bury (1932:200A).

del límite de la experiencia corporal. Por lo tanto, el deseo (ἔρως - ἐπιθυμία) resulta la representación inmanente de un objeto trascendente. Esta trascendencia del objeto erótico lo relega a la experiencia intelectual (trascendente a la experiencia sensible) y lo convierte en fundamento trascendente del mundo sensible. De este modo, la Belleza, el Bien y la Verdad son fundamentos trascendentes, no sólo porque el deseo los busque más allá del mundo sensible y de la experiencia corporal, es decir, porque sea representación del objeto suprasensible, sino también porque esta presencia inmanente depende en todo sentido del plano trascendente. La definición del amor, entonces, no es casual. El lenguaje provee el fundamento de una definición incuestionable del amor y asimismo el marco del acuerdo ontológico para la discusión filosófica desarrollada entre los comensales del banquete, ya que el lenguaje y no la "realidad" constituye el referente ontológico de los tópicos cuestionados. De esta manera, Platón critica la concepción tradicional del amor y la reemplaza; pero principalmente substrae los referentes ontológicos del plano inmanente, del mundo sensible, de la experiencia corporal y, asimismo, de la crítica y refutación, ya que la indagación metafísica se contrasta con el lenguaje antes que la "realidad". Lógicamente, la "realidad" es reservada más allá, en el plano trascendente.

V. Apéndice antropológico. Platón invierte la tradición erótica desde su concepción metafísica. Si el amor busca lo bello, no es porque él mismo sea bello (aunque no sea tampoco lo contrario, feo), sino porque *carece* de belleza, como le supo demostrar Diotima al joven Sócrates. Es sumamente significativo al respecto el cuestionario dirigido por Sócrates a Agatón, porque básicamente refuta el antiguo proverbio "lo similar siempre se aproxima a lo similar" (ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει) (195a5) expuesto por Agatón para caracterizar las preferencias del Amor. En la poesía simposíaca de los siglos quinto y sexto -como ejemplo paradigmático de esta tradición tomamos a Teognis (1231-1389)[13]- el poeta masculino reclama los favores sexuales de un joven mancebo. De este modo, la tradición erótica exhibe un concepto inmanente de identidad e implica que el amor busque lo semejante, es decir, reproduce los esquemas del amor homosexual. En este sentido, resulta valioso pensar esta cuestión también en los

13 *Elegiae*, ed. D. Young (post E. Diehl), *Theognis*, 2nd edn. Leipzig: Teubner, 1971.

términos planteados por Freud en su *Introducción al narcisismo* (1914), donde se establecen dos caminos divergentes de elección de objeto erótico. Se ama, según Freud, conforme al "tipo narcisista" o conforme al "tipo de apoyo" (referido a las personas encargadas de la alimentación, cuidado y protección del niño, en primer lugar, la madre). En el contexto griego antiguo adquiere gran resonancia este esquema con la afirmación freudiana de que los homosexuales no eligen su objeto erótico conforme a la imagen de la madre sino conforme a su propia persona, *i. e.*, a lo semejante. Por lo tanto, no es casual que Sócrates ataque el principio «ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει» (195a5) para instalar la nueva concepción del amor platónico. Asimismo, resulta obvia la oscuridad introducida por Pausanias o Lisias (cf. *Fedro*) en sus respectivos discursos al solicitar los "favores" del amado. Si bien es más bello amar manifiestamente, no es más bello mencionar explícitamente la clase de amor solicitado dentro del planteamiento platónico. Sin embargo, en el contexto de Teognis, la aclaración es lícita a partir de la responsabilidad proyectada sobre los referentes míticos, en este caso sobre Afrodita. Aquí, los hombres todavía no son responsables de sus pasiones, sino los dioses.[14] Esta serie de características serán reflejadas posteriormente en el *Banquete* de Platón. Por una parte, la diferencia de edades entre los amantes, la preponderancia del amante frente al amado, los ruegos y amonestaciones, son los elementos tradicionales de este tipo de discursos. En cambio, la personificación de los dioses es un elemento profundamente transformado en la concepción platónica. De hecho, el amor es un *daímon*, pero no en el sentido tradicional sino en el sentido de entidad intermedia. Éste es, quizás, el único elemento relevante, pues los restantes son conservados por su carácter inofensivo. De este modo, el amor deja de ser un dios. El amor será, ahora, el guía del filósofo en su ascensión a la sabiduría. Por lo tanto, en la teoría platónica se invierte el esquema tradicional y el amor se identifica plenamente en el plano trascendente.

14 La pasión erótica manifiesta una voluntad externa que supera a los hombres, aunque asimismo también se vuelve una pulsión propia. Sócrates evocaba ante Parménides (*Parm.* 136e) esa misma fuerza al recordar el caballo que mencionaba Ibico: «*Eros nuevamente bajo sus oscuros / párpados mirándome con ojos tiernos / me impulsa entre seducciones diversas hacia / las redes ilimitadas de Cypris; / verdaderamente tiemblo frente a su marcha, / como el uncido caballo victorioso fue en la vejez / involuntariamente junto a carros rápidos a la competencia.*» (frag. 6, Page).

Bibliografía

Apresjan, J. (1978) «Análisis distribucional de los significados y campos semánticos estructurados», en TODOROV (1978), pp. 49-80.
Bury, G. R. (1932) *The Symposium of Plato*, Cambridge.
Curtius, J. (1943) *Gramática griega*, Buenos Aires
Dover, K. J. (1980) *Plato: Symposium*, Cambridge.
Freud, S. (1914) «Introducción al narcisismo», *Obras completas* (LXXXVII) en CD, Argentina, *in context*, 1995.
Gernet, L. (1980) «La noción mítica de valor en Grecia», *Antropología de la Grecia Antigua* [*Anthropologie de la Grèce antique*, París, 1968], Madrid, Taurus, pp. 85-122.
Humbert, J. (1960) *Syntaxe grecque*, París, Klincksieck.
Lasserre, F. (1944) «Ἐρωτικοὶ λόγοι», *Museum Helveticum* 1, pp. 169-178.
Todorov, T. (1978) [comp.] *Investigaciones semánticas* [*Recherches sémantiques*, 1966, París] , Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Los jardines de Adonis

Platón entre la oralidad y la escritura

Gustavo Fernández Walker

> *El conocimiento y el entusiasmo transmitidos*
> *por la escritura se pueden comparar con la efímera*
> *floración aparente de los jardines de Adonis,*
> *a la que sigue un inmediato agostamiento.*
> Thomas A. Szlezák, *Leer a Platón*

I. Introducción

El objetivo de este trabajo es analizar un pasaje de Platón (*Protágoras* 338e-348b) en el marco de las discusiones planteadas respecto de la tensión entre una cultura oral y una escrita testimoniada por los diálogos platónicos.

El pasaje en cuestión suele ser rápidamente caracterizado como un fino despliegue de ironía socrática, en el que, mediante sutiles tergiversaciones, Sócrates realiza la exégesis de un poema de Simónides en los términos de su propia filosofía, superando a los sofistas en su propio terreno –o, al menos, en uno de ellos, como lo es el comentario e interpretación de obras poéticas–, y demostrando las falencias del método sofístico frente a la dialéctica. Sin embargo, a la luz de lo estudiado en el curso, puede descubrirse un alcance mayor en la crítica platónica, que se despliega en varios frentes. En primer lugar, la interpretación de Sócrates puede verse efectivamente como un embate contra la pretensión exegética de los sofistas, pero no será ese aspecto de la crítica el que se desarrollará aquí. En consonancia con otros pasajes platónicos, estas páginas del *Protágoras* pueden ser leídas confrontándolas con las críticas que Platón dirige contra la escritura y contra la poesía, complementando, de esta manera, las críticas más elaboradas del *Fedro* y de la *República*, respectivamente.

No deja de ser llamativo el hecho de que, testimonio del

tránsito de una cultura eminentemente oral a una escrita, las críticas platónicas se dirijan *al mismo tiempo* –en un mismo pasaje, en rigor– contra los poetas, en tanto representantes de la oralidad, pero *también* contra la escritura. Es esa manifiesta tensión la que se analizará en las páginas siguientes. De esta manera, el trabajo se articulará en dos grandes secciones: en la primera, se rescatarán los pasajes que conectan el *Protágoras* con la crítica a la escritura y, en una segunda sección, se relevarán los indicios que permiten justificar la caracterización del pasaje del *Protágoras* como un ataque dirigido también a la poesía. Finalmente, en las conclusiones, se intentará una caracterización del pasaje en relación con el eje oralidad – escritura.

II. Escritura

Ante todo, es necesario hacer una aclaración metodológica. Resulta evidente que, en tanto todo el pasaje del *Protágoras* que se analizará aquí gira alrededor de un poema compuesto –y no *escrito*– por Simónides, y *recordado* por Sócrates y su interlocutor, difícilmente podría defenderse la tesis de que Platón está efectivamente realizando en estas páginas un ataque contra la escritura. Pero aun resulta posible, sin embargo, interpretar el pasaje en cuestión a la luz de las críticas de Platón a la escritura, partiendo de dos supuestos: (a) la aceptación del *Protágoras* como uno de los diálogos de juventud de Platón y, por tanto, anterior a los escritos en los que la crítica a la escritura es desarrollada en forma más completa –*Fedro* y *Carta VII*–; (b) la posibilidad de que la crítica a la escritura forme parte de una visión más general de lo que debe ser la actividad pedagógica del filósofo. De esta manera, la propuesta de lectura del pasaje del *Protágoras* permite analizar hasta qué punto las preocupaciones que motivaron en Platón la exposición de sus críticas a la escritura estaban ya, de alguna manera, anunciadas en el diálogo de juventud.

En efecto, es difícil no reconocer en la estructura del pasaje del *Protágoras* que nos ocupa un ejemplo sumamente claro de una noción fundamental para Platón en el marco de su crítica a la escritura, como es la noción de *ayuda* (*boétheia*). Cuando Protágoras señala una contradicción en el poema de Simónides, Sócrates se dirige inmediatamente a Pródico –compatriota de Simónides– para "acudir en su ayuda" (*boetheîn tò andrí*). Lo que sigue es una completa –y compleja– exposición de diversas técnicas de interpretación de obras poéticas a cargo de Pródico y

Sócrates que, sumadas a la primera exposición de Protágoras, ofrecen un panorama bastante amplio de las diversas formas que podía tomar esa interpretación en los círculos intelectuales como el que se describe minuciosamente en el diálogo.

Ahora bien, resulta claro al leer el pasaje que no todas las "ayudas" proporcionadas al poema de Simónides tienen la misma jerarquía. Algunas de ellas son caracterizadas como meros "juegos" (*paízein*, 341d7), a diferencia de la interpretación de Sócrates, que pretende exponer lo que, según él, "quiso decir" Simónides (*dianoeísthai*, 341e8). Comparando, entonces, los diversos modos de abordar la interpretación del poema que aparecen en el *Protágoras*, resulta posible establecer lo que, en todo caso, Platón puede considerar como modo apto de efectuar esa interpretación y "ayudar" al discurso. Sin duda no serán los "juegos de palabras", distinciones y sinonimias de que se vale Pródico, puesto que no ofrecen sino una aproximación similar a la de Protágoras, bien que de signo opuesto. Por su parte, el abordaje de Sócrates muestra que el correcto modo de acudir en defensa de un discurso es remontarse más allá de él, tomando un punto de partida aparentemente alejado del tema de la discusión, pero que permitirá enmarcar la discusión en un espectro más amplio, que finalmente permitirá acceder al sentido último (*hypónoia*) del poema.

Sin embargo, desde el comienzo mismo de la interpretación socrática parece estar muy claro que ese aparente "sentido último" del poema difícilmente pueda ser atribuído a Simónides. Es, en rigor, una nueva formulación de la concordancia platónica entre virtud y saber que constituye, precisamente, el núcleo del diálogo. La referencia inicial a los espartanos como "amantes de las ciencias" y "sofistas" (342a y ss.) no puede entenderse de otro modo que como una nueva muestra de la tan mentada "ironía" socrática, lo cual ayuda a fortalecer el punto que intenta demostrar Platón: aún la mejor de las interpretaciones posibles es, en última instancia, insuficiente. En rigor, si la interpretación socrática es la mejor, ello se debe precisamente a que es consciente de su propia incapacidad, y tiene por objeto ponerla de manifiesto.

En ese sentido, resulta especialmente significativo que, después de los inadecuados intentos de Protágoras y Pródico y del intento –también inadecuado, pero sin embargo de mayor valor– de Sócrates, un nuevo intento a cargo de Hipias sea di-

rectamente rechazado antes de empezar. Puesto que incluso la mejor interpretación posible resultó inadecuada, el recurso mismo de interpretar la palabra de otro es lo que debe ser rechazado. Esa es precisamente la conclusión del pasaje del *Protágoras* que nos ocupa.

Al respecto, puede resultar revelador comparar este episodio del *Protágoras* con una de las primeras páginas de la *República*, en donde una vez más aparece Sócrates envuelto en una discusión acerca de la correcta interpretación de unos versos de Simónides. En *República* 331d, Polemarco introduce la discusión acerca de la justicia apelando a unos versos del poeta de Ceos. En rigor, parece que sólo se utiliza a Simónides como excusa para introducir la creencia acerca de que lo justo consiste en hacer bien a los amigos y mal a los enemigos. Pero a diferencia de lo que ocurría en el *Protágoras*, aquí Sócrates no ofrece una interpretación alternativa, sino que se limita a declarar que Simónides "debía estar hablando acerca de otra cosa" (332a). Indirectamente, esto equivale a ofrecer una interpretación alternativa de los versos de Simónides, puesto que no se dice que el poeta se haya equivocado, sino que Sócrates afirma que hablaba de otra cosa o bien que hablaba "en enigmas" (332b). En todo caso, Sócrates procede a demostrar a Polemarco su punto de vista mediante una serie de preguntas breves, marcando otra diferencia con los extensos discursos exegéticos del *Protágoras*. De esta manera, el pasaje de *República* parece ilustrar en modo aún más claro cuál debe ser el comportamiento del filósofo: frente a los discursos provenientes "de fuera", el filósofo debe privilegiar sus propias palabras, y en vez del método exegético de los sofistas, debe recurrir a la dialéctica, entendida en el contexto de la *República* como un diálogo entre dos interlocutores, por medio de preguntas breves y respuestas más breves aún. Todavía puede señalarse un detalle más en esta dirección: en todo el pasaje de *República* no se reproducen los versos de Simónides, insinuando que lo importante en la discusión son las palabras de los interlocutores, y no las palabras que llegan al alma "desde fuera". A partir de 332d, la discusión continúa entre Sócrates y Polemarco, sin volver a mencionar a Simónides, dando por sentado que ambos interlocutores podrían apropiarse de los versos del poeta para apoyar sus distintas posiciones.

Además del importante testimonio de *Protágoras* 338e-348b, pasajes como el señalado en *República* permiten vislumbrar la

complejidad de la posición de Platón ante el profundo cambio que implicaba el paso de una cultura oral a una escrita, de la que él fue testigo privilegiado. La importancia de estos pasajes reside en que permiten ver hasta qué punto, dadas las coordenadas histórico-culturales que señala Havelock,[1] las críticas platónicas a la escritura y a la poesía son inseparables. En cada una de ellas, el objetivo es liberar el alma del filósofo (a) de las ataduras a lo particular-sensible propias de la oralidad representada por la poesía –entendida como "enciclopedia viviente" (*cf.* la siguiente sección de este trabajo)– y (b) de la imposibilidad de remontarse a las "cosas de mayor valor" propias de la escritura, siempre necesitada de una "ayuda" exterior. Luc Brisson caracteriza perfectamente la ambigüedad de la posición platónica, en un párrafo que merece ser citado en forma completa:

> Platón no condena la escritura sin apelación: se contenta con recordar la inferioridad de su estatuto, que es el propio de las cosas sensibles, con relación al de la investigación y al de la transmisión oral del saber verdadero que el alma, realidad intermedia entre lo sensible y lo inteligible, pone en movimiento. Por eso Platón hace referencia a su actividad de escritor en términos que están lejos de ser totalmente negativos. Aún está dispuesto a calificar de "filósofo" –incluyéndose evidentemente a sí mismo– a quien reconoce que, comparada con lo que él toma en serio, la contemplación de lo inteligible, la escritura no es sino un juego. La crítica platónica de la escritura no debe ser interpretada como la expresión de una voluntad regresiva, sino como una comprobación lúcida que reconoce los límites de un medio de comunicación considerado en lo sucesivo como inevitable, tanto por el orador como por el filósofo. Una crítica tal no podía ser hecha sino por alguien que evolucionaba dentro de una civilización de la escritura, en la que el problema de la memorización de los mensajes a transmitir había dejado de dominar la vida intelectual y donde, por consiguiente, el espíritu humano podía tomar distancia para evaluar las ventajas y los inconvenientes de los diversos medios de comunicación que a partir de ese momento se le ofrecían.[2]

1 E. Havelock (1963:especialmente la parte I).
2 L. Brisson (1993:18).

Ahora bien, esta interpretación de la posición platónica coloca la escritura en "el ámbito de las cosas sensibles", lo cual parece ir en contra de lo que se señaló antes respecto de la doble crítica platónica a la poesía y a la escritura. Más arriba se insinuó que la críticas a la poesía tenían que ver con la superación de los fuertes vínculos que la oralidad, representada por los poetas, mantenía con lo sensible. Esta aparente incompatibilidad puede resolverse si se distinguen los dos sentidos con los que se utiliza la noción de "oralidad". No es la misma oralidad la que se critica en los pasajes que Platón dedica a combatir las pretensiones pedagógicas de los poetas, que la oralidad cuya superioridad sobre la escritura se defiende en un pasaje clave como es el mito del dios Theuth al final del *Fedro*. La diferencia radica en que, en este último caso, se contraponen los discursos estáticos volcados en el papel frente al discurso vivo plantado en el alma del filósofo, mientras que en el caso de la crítica a los poetas se hace referencia a toda una cultura de la oralidad que trasciende los límites del discurso filosófico y cuya transformación en una cultura escrita implica una verdadera revolución cultural que los diálogos de Platón reflejan como documentos insuperables. Sobre este segundo sentido de oralidad se trabajará en la siguiente sección del trabajo, y allí también el pasaje del *Protágoras* servirá como punto de partida.

III. Oralidad

Inmediatamente después de concluir su exégesis del poema de Simónides, Sócrates se muestra dispuesto a retomar la discusión con Protágoras no ya mediante largos discursos, sino retomando el método habitual de preguntas y respuestas. Sócrates aprovecha la oportunidad para caracterizar ambos métodos:

> Pues me parece que el dialogar sobre la poesía es mucho más propio para charlas de sobremesa de gentes vulgares y frívolas. Ya que estas gentes, porque no pueden tratar unos con otros por sí solos mientras beben, con opinión propia ni con argumentos suyos, a causa de su falta de educación, encarecen a los flautistas, pagando mucho en el alquiler de la voz ajena de las flautas, y acompañados por el son de éstas pasan el tiempo unos con otros. Pero, donde los comensales son gentes de bien y de cultura, no consigues ver flautistas ni bailarinas ni tañedoras de lira, sino que, como son capaces de tratar unos con

> otros sin los jaleos y los juegos ésos, con su propia voz hablan y escuchan a su turno con gran moderación, por mucho vino que beban. Así también estas reuniones, si se componen de hombres tales como la mayoría de nosotros dice ser, para nada necesitan de voces ajenas ni siquiera de poetas, a los que no se puede preguntar de qué hablan; y muchos, al traerlos a colación en sus argumentos, los unos dicen que el poeta pensaba esto y los otros aquello, discutiendo sobre asuntos que son incapaces de demostrar. Pero los educados dejan a un lado las reuniones de esta clase, y ellos conversan por sí mismos entre sí, tomando y dando una explicación recíproca en sus diálogos. A éstos parece más que debemos imitar tú y yo; y deponiendo a un lado a los poetas, hagamos nuestros razonamientos uno con otro, poniendo a prueba la verdad y a nosotros mismos. [3]

A primera vista, este pasaje retoma las críticas analizadas en la sección anterior, acerca de la necesidad de realizar los razonamientos "uno mismo" sin recurrir a palabras "ajenas". Sin embargo, resulta difícil no percibir en las críticas que en este pasaje se reservan a los poetas las resonancias de las críticas a la poesía que encuentran su expresión más acabada en el marco de la *República*. Al respecto, es necesario preguntarse hasta qué punto esas críticas a la poesía no comparten un rasgo fundamental con la crítica a la escritura, para lo cual es necesario apuntar en qué sentido se entienden aquí las críticas a la poesía y a los poetas.

En la segunda parte de su *Prefacio a Platón*, Havelock resume las características de la cultura oral tal como la describió en la primera parte:

> Este omniabarcante cuerpo de experiencias (evitaremos la palabra "conocimientos") es incorporado en una narración rítmica o en una serie de narraciones que son memorizadas y susceptibles de ser traídas a la memoria. Su aceptación y retención son psicológicamente posibles mediante un mecanismo de auto-abandono a la interpretación poética, y a una identificación con las situaciones y las historias relatadas en la interpretación. Sólo cuando el hechizo es completamente efectivo pueden movilizarse todos sus poderes mnemónicos. De esta manera, su recepti-

3 Platón, *Protágoras* 347c-348a.

vidad a la tradición posee, desde el punto de vista psicológico, un grado de automatismo que, sin embargo, resulta equilibrado por una directa capacidad para la acción, de acuerdo a los paradigmas que fueron absorbidos.[4]

Esta "condición mental pasiva", como la llama Havelock, es la característica principal de la cultura oral que Platón combate en sus críticas a la poesía, en tanto enciclopedia del saber que debe ser transmitido. El equilibrio que Havelock menciona en el pasaje citado tiene que ver con el hecho de que, si bien la condición mental es pasiva, esa receptividad mental opera como condición de posibilidad de una capacidad de acción mucho mayor. Por el contrario, con el paso a una cultura escrita se genera una distancia entre el que conoce y el objeto conocido que transforma la condición mental pasiva en una condición activa de reflexión. La conclusión de Havelock es que "la doctrina de la *psyché* autónoma es la contracara del rechazo de la oralidad".

Aquí reside el punto de convergencia entre la crítica a la escritura y la crítica a la poesía, en tanto, al igual que la escritura en el mito de Theuth, la cultura oral también impide razonar con las propias palabras. Si en la crítica a la escritura se señalaba como defecto el hecho de que las palabras llegaran "desde fuera" del alma, en el caso de la cultura oral el defecto es aún mayor, puesto que ni siquiera es posible señalar una separación entre "dentro" y "fuera" del alma: el alma, aquella "*psyché* autónoma" de la que hablaba Havelock, no existe en la cultura oral. De esta manera, es posible advertir una prioridad respecto de la crítica a la poesía en tanto vehículo de transmisión de una cultura oral sobre la crítica a la escritura. Para Platón es necesario, primero, asegurar la victoria de la *psyché* autónoma sobre la pasividad propia de la cultura oral. En segunda instancia, es necesario educar a esa *psyché* para que pueda elevarse al conocimiento mediante sus propios razonamientos, sin recurrir a palabras que vienen "desde fuera".

Al respecto, la descripción de Platón del ambiente en el que se desarrolla el pasaje del *Protágoras* analizado aquí es muy sugestiva: en 314e, al llegar a la casa de Calias, en donde se alojaba el sofista, Sócrates e Hipócrates encuentran a Protágoras escoltado por varios seguidores y discípulos. "Detrás de estos –continúa la descripción–, los seguían otros que escu-

4 E. Havelock (1963:199) –traducción propia-.

chaban lo que se decía y que, en su mayoría, parecían extranjeros, de los que Protágoras trae de todas las ciudades por donde transita, encantándolos con su voz, como Orfeo, y que le siguen hechizados por su son." Esta descripción puede compararse con el pasaje de *Ion* (535e), en el que Sócrates compara al poeta con un imán, que transmite su poder de atracción al rapsoda y, a través de él, a todos los oyentes, que de esta manera son transportados por un trance divino. En el pasaje del *Protágoras* también hay una serie de "anillos" que realizan una graciosa procesión, unos detrás de otros, siguiendo al "imán" Protágoras, cuya actividad también se caracteriza como "mágica". Por otra parte, en las últimas líneas del *Ion* (541e), se compara al rapsoda con Proteo, en tanto es capaz de asumir varias formas durante su narración. Esa característica "proteica" es precisamente una de las notas fundamentales de la cultura oral, en las que el oyente debía identificarse en forma completa con la narración para poder interiorizar las enseñanzas de la "enciclopedia". De esta manera, el pasaje del *Protágoras* se revela como una aguda mirada crítica propia de un período de transición entre dos culturas completamente diferentes: una vez liberados del "hechizo" de la oralidad representado por Ion, es necesario cuidarse de los nuevos "hechizos" propios de la cultura escrita, representados por Protágoras y, aún más claramente, por el discurso de Lisias que Fedro atesora en el diálogo que lleva su nombre. Con esta doble perspectiva, el pasaje del *Protágoras* cobra nuevo sentido.

IV. Concluciones

> *La tradición, en gran parte oral, de la sabiduría, ya oscura y avara por la lejanía de los tiempos, ya evanescente y tenue por el propio Platón, para nosotros aparece así falsificada también por la inserción de la literatura filosófica.*
> Giorgio Colli [5]

> *¿Te refieres a ese discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe, y del que el escrito se podría justamente decir que es el reflejo?*
> Platón, *Fedro*, 276A

5 G. Colli (1994:12).

En este trabajo se ha intentado mostrar que, si bien los diálogos de Platón representan el paso definitivo que señala la transición de una cultura oral a otra escrita, el sentido de las críticas a la oralidad sólo puede alcanzarse completamente complementando esas críticas con las dirigidas a la escritura. Ambos ataques son manifestaciones de una misma preocupación, que se refleja en el pasaje mencionado del *Protágoras*. Esta preocupación tiene que ver con la verdadera misión pedagógica del filósofo, encargado de sembrar las semillas del conocimiento en las almas adecuadas. La imagen que Platón utiliza en el *Fedro* para ilustrar la actividad del filósofo es la de los jardines de Adonis.

En *Fedro* 276b, Sócrates compara al filósofo que pone sus discursos por escrito –a los autores de la "literatura filosófica", en términos de G. Colli– con un labrador que siembra sus mejores semillas en los "jardines de Adonis". El ritual de sembrar en los jardines de Adonis consistía en sembrar algunas semillas en lugares oscuros, para que florezcan rápida y exuberantemente. Luego se exponían las plantas al sol del verano, y rápidamente se secaban, sin llegar a dar frutos. Para Platón, quien hiciera algo así con los discursos, sembrándolos en los "jardines de Adonis" de la escritura, no estaría más que jugando. Por el contrario, "mucho más excelente es ocuparse con seriedad de estas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las plantan, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre".[6]

En este pasaje Platón parece caracterizar la actividad del verdadero filósofo, que consiste en saber plantar discursos adecuados en las almas fértiles. La labor es esencialmente pedagógica, y en este sentido el pasaje seleccionado del *Protágoras* revela todo su alcance: Sócrates pone ante los ojos del joven Hipócrates dos proyectos que, si bien comparten la pertenencia a una nueva cultura que ya no es la de la oralidad –en la que la reflexión propia de una *psyché* autónoma estaba vedada–, se enfrentan precisamente en el grado de autonomía que le permiten alcanzar a esa *psyché* liberada del hechizo de la poesía-enciclopedia. La actitud de Sócrates en el *Protágoras*

6 Platón, *Fedro*, 276e

es similar a la del *Fedro*, cuya discusión comienza tomando como punto de partida un discurso *escrito* por Lisias y que Fedro intentaba *memorizar*. Sócrates se esfuerza por demostrarle a Fedro que no debe recurrir a discursos ajenos, sino que debe cultivar su propia alma, sembrando en ella las palabras adecuadas. En estos pasajes, al dirigir sus críticas al mismo tiempo contra la poesía y contra la escritura, Platón parece señalar que el verdadero filósofo deja definitivamente atrás el imán proteico del poeta, y se guarda mucho de sembrar todas sus semillas en los jardines de Adonis.

Bibliografía primaria

Platón, *Fedro*, Buenos Aires, Planeta, 1998.
Platón, *Oeuvres complètes*, Tome V, 1re partie, texte établi et traduit par Louis Méridier, París, Les Belles Lettres, 1949.
Platón, *Protágoras*, Buenos Aires, Planeta, 1998.
Platón, *República*, Buenos Aires, Planeta, 1998.

Bibliografía secundaria

Brisson, L. (1993) "Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón", en *Méthexis* VI.
Colli, G. (1994) *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets
Havelock, E. A. (1963) *Preface to Plato*, Cambridge, MA, Harvard University Press
Notopoulos, J. A. (1938) "Mnemosyne in oral literature", en *TAPA* 69, pp. 465-483
Reale, G. (1993) "En qué consiste el nuevo paradigma histórico-hermenéutico en la interpretación de Platón", en *Méthexis* VI, pp. 131-150
Szlezák, T. A. (1997) *Leer a Platón*, Madrid, Alianza

La *diáthesis* platónica

Un estudio del *Filebo* desde la perspectiva de los Principios

Carlos A. Martín

Ya se ha dicho reiteradamente que la ética antigua es eudemonista y se podría agregar, sin riesgo de equivocarse, que el problema de la *felicidad* (εὐδαιμονία) constituye la preocupación central de todas las escuelas filosóficas griegas de la antigüedad. En la perspectiva ética, el bien supremo perseguido por el hombre se confunde con la felicidad; pero no todas las opiniones coinciden en la misma definición de ese bien supremo. La posición más popular postulaba al placer en primer lugar y, precisamente, el *Filebo* discurre entre esta posición, sostenida durante el diálogo por Protarco, y la posición intelectualista, sostenida inicialmente por Sócrates. Desde el comienzo se declara el propósito de la disputa: «demostrar un estado del alma y una disposición capaz de suministrar a todos los hombres la vida feliz» (ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν ἀποφαίνειν τινὰ ... τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν, 11d4-6). Sin embargo, ambas posiciones por sí mismas resultan insuficientes para alcanzar la felicidad planteada y Sócrates introduce una serie de principios generales explicativos deduciendo un tercer tipo de vida, mezcla de los anteriores y más preferible que ambas. Estos principios generales permiten definir la estructura de la διάθεσις capaz de suministrar la felicidad y, principalmente, establecer un esquema explicativo del placer mejor que el defendido por Protarco. Aunque el diálogo se enfoque hacia la vida mixta capaz de propor-

cionar la felicidad, la parte más extensa del mismo (31b-55c) está dedicada al tratamiento de los placeres. Este último aspecto puede considerarse la motivación fundamental del diálogo y una respuesta a los obstáculos de las opiniones más difundidas sobre el placer y las *experiencias* (πάθη) en general.

El estudio propuesto comienza por el análisis de la oposición *páschein - poieîn*, ya que polariza los "acontecimientos" del alma. En este sentido, la definición del término *diáthesis* elaborada por cada escuela filosófica indica su particular interpretación de esta oposición. La siguiente sección, más extensa y compleja, propone resolver la cuestión de los géneros del *Filebo*, interpretando su relación con las Ideas, analizando el método dialéctico propuesto, describiendo los cuatro géneros y explicando su relación. Finalmente, se expone el desarrollo de los *páthe* del *Filebo*, *i.e.*, una teoría platónica de las experiencias, seguido de un balance del aporte de los cuatro géneros respecto del problema del placer.

La oposición *páschein - poieîn*

El tema central del diálogo -como ya se anticipó (11d4-6)- es la determinación de la *héxis psychês kaì diáthesis* capaz de suministrar la vida feliz. Platón utiliza indistintamente los términos *héxis* y *diáthesis*.[1] Su uso no puede circunscribirse a un sentido estrictamente técnico y, por lo tanto, el concepto desarrollado es nombrado indistintamente con ambos términos. Es Aristóteles quien define el término *héxis* con el sentido técnico de 'hábito', 'modo de ser', 'estado' -en mi traducción-, y sólo utiliza excepcionalmente el término διάθεσις, como equivalente. En su intento por definir la *areté*, 'virtud', dice que «las cosas que se encuentran en el alma son tres, experiencias, capacidades y estados» (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη δυνάμεις ἕξεις, *E.N.*1105b20) y que llama «estados a aquellas cosas según las cuales estamos bien o mal respecto de las experiencias» (ἕξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, *E.N.*1105b25-26).

El concepto de *diáthesis* se encuentra técnicamente desarrollado en la ética estoica. Siempre relacionada con la felicidad, la virtud es para Crisipo una *disposición coherente* (*diáthesis homologouméne*). El término aquí difiere de *héxis*. Sobre su aplica-

1 Puede compararse 32e3 y 9, 48a4 y c2, 62a7 y b3.

ción en la ética estoica tenemos el testimonio de Diógenes Laercio (VII.98): «de los bienes propios del alma unos son hábitos (*héxeis*), otros disposiciones (*diathéseis*), otros ni hábitos ni disposiciones. Son disposiciones las virtudes, son hábitos las ocupaciones (*epitedeúmata*), ni hábitos ni disposiciones son las actividades (*enérgeiai*)».[2] Esta clasificación difiere de la aristotélica, ya que la disposición del alma estoica no se asocia a la actividad. De todos modos, aunque Aristóteles asocia *héxis* y *enérgeia*, éstas no conducen a la felicidad del mismo modo. Por una parte, afirma que «el estado se define por las actividades» (*he héxis taîs energeías horízetai*, *E.N.*1122b.1), pero aclaraba antes (*E.N.*1098b31 y ss.) que la virtud implica cierta actividad, ya que un estado puede no producir algún bien, como en el que duerme. Sin embargo, es necesario recordar que «si las virtudes no son ni experiencias ni capacidades, queda que éstas sean estados» (εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις, λείπεται ἕξεις αὐτὰς εἶναι, *E.N.*1106a.10-12). De este modo, la felicidad aristotélica se define en la *héxis*, mientras que la felicidad estoica, en la *diáthesis homologouméne*, se define como diferente de actividad y la experiencia.

Por su parte, el *Filebo* no presenta, excepto en 59a4, una oposición sistemática entre los términos relativos a *páschein* y *poieîn*. Sus apariciones están circunscriptas más precisamente al tratamiento de su tema central. En este sentido, es superior la frecuencia del sustantivo *páthos* frente al verbo *páschein* (3:1) y también de éstos frente a los términos propios del *poieîn* (2:1). Asimismo, la parte más extensa del diálogo (31b-55c) está dedicada al tratamiento de los placeres, mientras que una parte más reducida (55c-59c), a la vida del intelecto. Ahora bien, si los términos no aparecen asociados sistemáticamente durante todo el texto, esto no significa que no exista entre ellos algún tipo de relación. Los *páthe* descriptos durante el diálogo se asocian con el placer y el dolor, pero también con el intelecto por la proporción en la mezcla. Precisamente, este tercer tipo de vida le permite a Sócrates introducir una solución a la disputa central del diálogo. Los cuatro géneros, introducidos después de agotar la vida exclusiva del placer y la vida exclusivamente intelectual, clasifican la realidad y son propuestos a partir de la división de las cosas existentes en el mundo (cf. 23c4). Y aunque sobre este orden de cosas no se obtenga la verdad más exacta ni lo más ver-

2 La traducción pertenece a Juliá (1998).

dadero (59a7-59b8), conviene recordar que quien piensa investigar la naturaleza, «investiga estas cosas, las relativas a este universo, cómo se ha generado, cómo experimenta y cómo actúa»[213] (τὰ περὶ τὸν κόσμον τόνδε, ὅπῃ τε γέγονεν καὶ ὅπῃ πάσχει τι καὶ ὅπῃ ποιεῖ, ταῦτα ζητεῖ, 59a3-4). En este sentido, vale destacar la analogía entre el orden del universo y el orden del cuerpo establecida por Sócrates (29a-30a), pues si el alma se inspira en el cosmos, entonces los principios de ambos órdenes determinan *disposiciones* análogas. Por lo tanto, es lícito reconocer en *hópei páschei ti kaì hópei poieî*[214] las cuestiones fundamentales de la *diáthesis* del alma[215].

Los géneros en el *Filebo* (23c4-27b3)

1. Géneros e Ideas

Durante el diálogo Sócrates busca la *diáthesis* apropiada para la felicidad aplicando cuatro géneros al placer, al intelecto y a la vida mixta de ambos. Estos géneros surgen de la división de *pánta tà nûn ónta en tôi pantí* (23c4) y muchos intérpretes incluyen las Ideas en esta clasificación. Desde esta perspectiva surge la pregunta por la correspondencia entre las Ideas y los géneros. Hay varias respuestas[216] a este problema, pero la resolu-

3 Esta traducción refleja las conclusiones finales, ya que la traducción los verbos *páschein* y *poieîn* se suele derivar de los términos "pasivo" y "activo".

4 Rescato ambas cuestiones y excluyo *hópei gégonen*, porque aquellas configuran las disposiciones del alma correspondientes a las vidas del placer y del intelecto, mientras ésta expresa otro tipo de problema.

5 En este sentido, es interesante establecer un paralelo entre la *disposición* (*diáthesis*) del alma y la *voz* (*diáthesis*) del verbo, porque la oposición *páschein - poieîn* se resiste en los análisis de los gramáticos helenísticos a una explicación estrictamente binaria. Las traducciones "pasivo" y "activo" modernas implican una dicotomía extraña a la estructura de la *diáthesis* del verbo griego. La llamada voz "pasiva" del verbo griego implica mucho más que la idea de pasividad. El problema surgió entre los gramáticos con la definición de la voz "media". Por lo tanto, un esquema binario excluyente no permite explicar la oposición entre *páschein* y *poieîn*. Un tratamiento general se puede encontrar en C. García Gual (1966), especialmente el primer capítulo. Respecto al problema de la voz "media" se puede ver A. Rijksbaron (1986 : 427-44).

6 Kohan (1994:59-60) clasifica las interpretaciones de los especialistas más destacados: *a*) las Ideas no están presentes en la clasificación de cuatro géneros -porque no son relevantes para los problemas del *Filebo* o porque Platón ha dejado de creer en ellas-; *b*) las Ideas se identifican con uno solo de los cuatro géneros -la causa, la mezcla o el límite-; *c*) las Ideas se encuentran en más de uno de los cuatro géneros -en lo ilimitado y el límite o en los cuatro-; y finalmente *d*) las Ideas no se identifican con ninguno de los géneros pero el límite representa el carácter inmanente de las Ideas. La posición de Kohan se encolumna tras Hackforth -en la cuarta

ción del mismo implica primeramente la interpretación de *pánta tà nûn ónta en tôi pantí* («todas las cosas actualmente existentes en el mundo», 23c4), porque la referencia a ciertas unidades (*hénadas*, 15a6 y *mónadas*, 15b1) es anterior y plantea el problema de la identidad de lo uno y múltiple. Entre las lecturas más resonantes, Hackforth (1958:37) interpreta la palabra «now» -*nûn*- como «the actual world of our experience» y esto excluiría las Ideas. Sin embargo, su interpretación hace constante referencia al *Timeo* e introduce las Ideas a través del *límite*: «Creo que Platón nos quiere mostrar que las Ideas están detrás del *péras échonta* de la misma manera que están detrás de las *eíde kaì arithmoí* del *Timeo*, y que son, como en el *Timeo*, el modelo al cual la Razón Cósmica, *tò demiourgoûn*, mira en su causación de la mezcla» (Hackforth 1958: 41).

Prefiero retomar el hilo del diálogo para determinar si efectivamente las Ideas están incluidas en esta clasificación, porque el texto del *Filebo* por sí mismo brinda todas las claves necesarias para inferir los límites del mundo en cuestión. En 14d5 Sócrates advierte a Protarco que ha mencionado los problemas surgidos por la identificación entre lo uno y múltiple (*tò hèn kaì pollá*) en el mundo sensible; y precisamente en el ámbito de lo perenne estos problemas no son importantes para Sócrates, pero cuando se dirigen hacia otros tipo de seres surgen cuestiones valiosas. Así, en 15b1-8 se plantean tres aporías:

> Primero, si es necesario sostener que hay unas unidades (*monádas*) así que existen realmente. Entonces, ¿cómo a su vez éstas, puesto que cada una es siempre la misma y no admite ni generación ni corrupción, no obstante son de la manera más estable ésa única. Y a continuación de esto, si en las cosas generadas y además ilimitadas se ha de poner disgregada y vuelta multiplicidad, o ella entera separada de sí, lo que evidentemente parecería lo más imposible de todas las cosas, que lo mismo y único esté juntamente en uno y muchos.

La existencia de Ideas plantea tales aporías, básicamente, porque se establecen dos órdenes ontológicos separados. Por lo tanto, no sería desacertado reconocer en la primera cuestión -*si exis-*

posición- al decir: «Aunque no es posible identificar las Ideas con ninguno de estos géneros pues se trata de una división de lo fenoménico, es lícito afirmar que ofician de paradigma trascendente del intelecto y a la vez que están en el tercer género.» (1996:65). Aunque discrepo de esta línea de interpretación, Kohan (1992) me ha facilitado y ahorrado muchos debates académicos.

ten realmente- la determinación de optar por otro camino (*hodós*, 16a8 y 16b5) alternativo a la explicación de la realidad a través de las Ideas. En este sentido, la alternativa propuesta busca un acuerdo sobre la unidad y multiplicidad de tales unidades (*hénadas*, 15a6 y *mónadas*ς, 15b1), pero no les predica los atributos de las Ideas expuestos en esta enumeración de las aporías, ya que se volvería sobre estas mismas tres aporías. La solución implica asignarle otras características (*cf.* 16c9-10) a tales unidades y esto permitirá, finalmente, desarrollar un método para dividir *pánta tà nûn ónta en tôi pantí* («todas las cosas actualmente existentes en el mundo», 23c4) sin sostener la existencia de las Ideas.

2. El método dialéctico

Este camino, don de los dioses trasmitido junto al fuego por Prometeo, exhibe sus fundamentos en una sentencia de los antiguos sabios (16c9-10): "a partir de unidad y multiplicidad (*ex henòs kaì pollôn*) existen las cosas que siempre se dice que existen, y tienen en sí mismas congénitamente límite e ilimitación (*péras kaì apeirían*)". De este modo, los principios de unidad y multiplicidad contienen en sí mismos los principios del límite y la ausencia del mismo. Éstos son los predicados alternativos a los postulados por la teoría de las Ideas para las unidades cuestionadas en 15a6 y 15b1. Además, esta afirmación de los antiguos sabios nos recuerda el pasaje de *Metafísica* 1004b32-34 de Aristóteles[217] donde *límite y ausencia de límite* (*péras kaì ápeiron*) son principios reductibles a *unidad y pluralidad* (*tò hèn kaì plêthos*). Asimismo, Krämer explica que «la cooperación de los dos principios constituye la estructura de la realidad. Todo ser está esencialmente dado por la acción conjunta de los dos principios, y precisamente por la determinación, por la fijación y por la delimitación de la multiplicidad ilimitada -por la "igualación" entre los dos momentos de lo grande y de lo pequeño- mediante el uno como principio de determinación.» (1996:145).

A continuación, Sócrates expone un método dialéctico capaz de alcanzar a partir de los principios de unidad y multiplicidad la estructura de la realidad:

7 Postergo la exposición aristotélica de las principales tesis platónicas elaborada en el libro sexto de la *Metafísica* para no entrar en el debate sobre las enseñanzas orales de Platón. Sin embargo, estos predicados (alternativos a los postulados por la teoría de las Ideas) corresponden, claramente, a la terminología de la mentada teoría de los principios.

> Por consiguiente, es necesario que nosotros, puesto que las cosas están siempre organizadas así, busquemos establecer una forma respecto a todo en cada ocasión -seguramente encontraremos que existe- [y] que consideremos por consiguiente cuando la obtengamos, después de una dos, si acaso existen, y si no, tres, o algún otro número, y cada una de aquellas nuevamente de la misma manera, hasta que la unidad del principio no sólo se vea que es una, muchas e ilimitadas, sino también cuántas; y que la forma de lo ilimitado no se aplique a la pluralidad hasta que se conozca exactamente su número total intermedio entre lo ilimitado y la unidad, y entonces inmediatamente deje que la unidad permita despedir a cada una de todas las cosas en lo ilimitado. (16c10-e2)

Este procedimiento puede caracterizarse como un proceso de generalización. El método establece una relación entre las esferas singulares del ser y los principios fundantes supremos. Se trata básicamente de remontar de lo particular hasta lo cada vez más general determinando los géneros últimos o universales. «Estos conceptos categoriales o conceptos de la reflexión, como hoy los llamaríamos, tienen en el ámbito de los universales una función reguladora semejante a la de los números ideales. Se encuentran, con respecto a los principios, en la misma relación en que se encuentran las especies con relación a los géneros, en cuanto, por ejemplo, identidad y semejanza son especies de la unidad, diferencia y desemejanza son especies de la multiplicidad.» (Krämer 1996:148). Sócrates propone buscar una forma para todos los particulares; pero esta forma no agotará todas las características generales de los particulares, ya que la dualidad de los principios (*tò hèn kaì pollá*) es congénita a todas las cosas. Por lo tanto, el género inicial, la unidad del principio (*tò kat' archàs hén*, 16d5), podrá "contabilizarse" hasta lo particular pasando por las formas intermedias: el método, en un segundo momento, traza un camino desde los principios generales hasta sus elementos últimos y más simples. De este modo, el procedimiento no se agota en la búsqueda de los géneros supremos, sino que se extiende hasta el descubrimiento de las relaciones cuantitativas. Cuando Sócrates explica que la música[218] tiene los tonos grave, agudo e intermedio, propone, después de estable-

8 También plantea el ejemplo en las letras (*toîs grámmasin*, 17a8-b10).

cer estos tres géneros, conocer los intervalos y combinaciones de los mismos, las armonías, ritmos y metros, es decir, las relaciones cuantitativas (*eis arithmón*, 17e5) de los particulares respecto a los géneros.

De esta manera, dado que las ideas estaban separadas del ámbito sensible y eran irreconciliables, los cuatro géneros propuestos más adelante contendrán todos los principios necesarios para determinar el "número" de las cosas, la cantidad y proporción de sus elementos, y por lo tanto explicar la realidad sin afirmar la existencia de las Ideas cuestionada en la primera aporía de 15b1.

3. Los cuatro géneros.

La división de *todas las cosas actualmente existentes en el mundo* (23c4) le exige a Sócrates postular los siguientes cuatro géneros: *tò ápeiron, tò péras, tò meiktón* y *he aitía* (cf. 27b7-c1). Los primeros dos géneros establecidos son *tò ápeiron* y *tò péras* y su presentación fue anticipada con la sentencia de los antiguos sabios: «A partir de uno y multiplicidad existen las cosas que siempre se dice que existen, y tienen en sí mismas congénitamente límite e ilimitación» (ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς σύμφυτον ἐχόντων, 16c9-10). Sócrates explica primero cómo *tò ápeiron* es uno[9] y múltiple. El carácter ilimitado de este género implica su falta de límite: lo más caliente y lo más frío no permiten su término (24a6-b1), entonces, admite siempre más o menos. Asimismo, la capacidad de lo más y lo menos de evitar su determinación, de eliminar la presencia de una cantidad determinada, explica su carácter múltiple (24c). En este sentido, el rasgo distintivo de τὸ ἄπειρον consiste en su falta de determinación, estableciendo a *tò póson* como su complemento (24c5). Por su parte, la descripción del género *tò péras* es breve[10]. En este pasaje (25a6-b2) Sócrates le atribuye todas las cosas opuestas a las anteriores, *i.e.*, las calificaciones determinadas primero por lo igual y después por lo doble y «todo lo que precisamente fuera número respecto al número o medida respecto a la medida» (πᾶν ὅτιπερ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον, 25a8-b1). Después desarrolla una explicación más extensa sobre el tercer género, *tò meiktón*, resultante

9 En realidad, sólo explica su carácter múltiple; la unidad queda insinuada entre 24e7-25a4.

10 Más tarde (25d5-7) Sócrates confiesa no haber demostrado su carácter unitario.

de ambos. La mezcla es la combinación de *ápeiron* y *péras*, pero depende específicamente de este segundo género «de lo igual y lo doble, y cuanto cesa las oposiciones que son diferentes entre sí, y las hace proporcionadas y armoniosas al imponerles una cantidad» (τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου, καὶ ὁπόση παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται, 25d11-e2). Esta relación establece la medida entre las partes y genera la *orthè koinonía* (25e7), la combinación de los contrarios en la proporción adecuada. Finalmente, el cuarto género es denominado *he aitía tês meíxeos* y no difiere de *tò poioûn* (26e7) más que en el nombre, porque las cosas generadas proceden de algo que las hace, es decir, este género es la causa de la generación de todas las cosas; asimismo, es *tò demiourgoûn* (27b1) porque produce los géneros anteriores.

4. La relación entre los géneros

Sócrates aplica los cuatro géneros al placer, al intelecto y a la vida mixta de ambos. Primero, se observa indiscutiblemente que la vida mixta es parte del tercer género (27d7-8). Respecto del placer y del dolor, admiten más y menos y, por lo tanto, son del género de los ilimitados (28a3-4), pertenecen al primero: *tò ápeiron*. Por otra parte, el intelecto y la ciencia exigen un análisis más extenso y Sócrates lo desarrolla en una comparación entre el *cuerpo* (*sôma*) del hombre y el del *universo* (*hólos*, 28d6). Los elementos, fuego, agua, aire y tierra, se congregan en una unidad y estas partes del cuerpo del universo influyen en el cuerpo humano. De este modo, los elementos en el hombre se alimentan, nacen y son regidos por sus semejantes del universo (29c5-6). Asimismo, el alma del hombre ordena y compone sus partes de manera semejante a la causa que ordena y regula las estaciones del año en el universo (30c6). Por lo tanto, «siempre la inteligencia gobierna todo» (*aeì toû pantòs noûs árchei*, 30d8), pues no podría haber sabiduría e intelecto sin alma (30c9). De este modo, Sócrates arriba a la respuesta buscada: «inteligencia es el género de lo que se llama la causa de todas las cosas» (νοῦς ἐστὶ γένους τῆς τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος,"30d10-11).

Hasta aquí el placer es parte del primer género, la vida mix-

11 Hackforth lee *geneâs* por *génous* y descarta la lectura neoplatonista de *genoústes* presente en el papiro T (Porphyrius Proclus Olympiodorus Hesychius Suidas schol.) como un término acuñado por Platón con el significado de *gennétes* o *sungenés* y

ta del tercero y el intelecto es parte del cuarto. Se podría, entonces, preguntar por la función del segundo género, *tò péras*. Una primera señal apareció después de concluir que ni el placer ni el intelecto, considerados exclusivamente, podían considerarse el bien. Sócrates defiende que el intelecto es más semejante y congénito a aquello que hace buena a la vida mixta (22d5-8). Es decir, la mezcla resulta no entre placer e intelecto sino entre placer y medida. Por lo tanto, si el intelecto no es el segundo género sino su semejante, entonces el segundo género permite introducir en la mezcla un componente extraño al primer género. Esta función es fundamental para romper la lógica binaria entre el alma y el cuerpo, forma y materia, lo mismo y lo otro, etc, es decir, superar la separación entre los dos órdenes ontológicos divergentes planteado por la teoría de las Ideas. Por lo tanto, una dicotomía excluyente impediría explicar la relación entre ambos planos. Si se entiende los límites de esta estructura binaria, se entenderá cómo la división en cuatro géneros evita esta lógica permitiendo la participación de clases excluyentes. El cuarto género, *he aitía tês meíxeos*, se define como distinto de los géneros restantes y Sócrates enfatiza que «no es lo mismo la causa y lo que obedece a la causa en la generación» (οὐ ταὐτὸν αἰτία τ' ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ, 27a8-9). Por lo tanto, el cuarto género es una alteridad excluyente respecto a los restantes géneros y, fundamentalmente, trascendente.

Sin embargo, esta trascendencia, de algún modo, debe ser superada para permitir la relación entre el intelecto y el mundo y esto sólo es posible estableciendo, de algún modo, una instancia semejante a los dos órdenes divergentes. Ahora bien, para que esta instancia mantenga una oposición excluyente con el género trascendente de la causa, ella debe reunir en sí elementos comunes con ambos órdenes divergentes y diversos de ella misma, porque si así no fuere, entonces ella no mantendría una oposición trascendente con el género de la causa. En este sentido, no basta con el segundo género, *tò péras*, para introducir en el primer género, *tò ápeiron*, el orden intelectual, sino que es necesario el tercer género de la mezcla para combinar elementos comunes con ambos, siendo, sin embargo, distinto de los restantes géneros. Si se mantuviese exclusivamente el segundo género, *tò péras*,

al cual aludiría la broma (*he paidiá*) mencionada inmediatamente después (30e7). Cf. Hackforth (1958:58,n.1). Sin embargo, su lectura personal sólo evita la agramaticalidad del papiro **B**, nada más: la sintaxis de la oración permanece incorrecta.

se repetiría la necesidad anterior, ya que no habría una alteridad excluyente entre el género del intelecto y el género *tò péras*. Por lo tanto, el tercer género debe mantener una oposición excluyente con el cuarto género trascendente y, fundamentalmente, una oposición inmanente con el segundo género[12], ya que si así no fuere, entonces no habría posible mezcla entre *tò ápeiron* y *tò péras*. De este modo, los dos primeros géneros mantienen entre sí una oposición no trascendente sino inmanente. Esto significa que *tò ápeiron* y *tò péras* deben contener en sí mismos el principio contrario[13] y esta condición ya fue establecida con aquella sentencia de los antiguos sabios: «A partir de unidad y multiplicidad existen las cosas que siempre se dice que existen, y tienen en sí mismas congénitamente límite e ilimitación» (ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς σύμφυτον ἐχόντων, 16c9-10). Por lo tanto, tenemos dos tipos de oposiciones binarias en la división en cuatro géneros, por un lado la oposición trascendente y por otro la oposición inmanente. La oposición trascendente caracteriza la relación entre el cuarto género y los tres restantes. La oposición inmanente caracteriza la relación no sólo entre el primer y segundo géneros sino también entre el segundo y el tercero.

Los *páthe* del *Filebo*.

Después de establecer que el intelecto es congénito con la causa y pertenece al mismo género, y que el placer es ilimitado y pertenece al primer género, Sócrates examina «dónde está cada uno de ellos dos y por cuál experiencia acontecen cuando acontecen» (ἐν ᾧ τέ ἐστιν ἑκάτερον αὐτοῖν καὶ διὰ τί πάθος γίγνεσθον ὁπόταν γίγνησθον, 31b2-3). Primero, se analizan los placeres y, en general, todos los *páthe* (31b-55c); después será el turno de la actividad del intelecto (55c-59c). El análisis de los *páthe* responde a cada una de las partes involucradas en la sen-

12 Efectivamente, no es necesaria la alteridad inmanente con el primer género, τὸ ἄπειρον, ya que la mezcla se caracteriza por la combinación proporcionada y la falta de proporción destruye la mezcla. Por esto mismo, no es necesaria tampoco la postulación del quinto género mencionado en 23d9-10.

13 «El principio opuesto de la multiplicidad no era concebido simplemente como opuesto contrario respecto a la unidad, o sea, como esencia de la pluralidad de los seres, sino, de modo estrictamente contradictorio, como no-unidad, o sea, como indeterminado e ilimitado -y, por tanto, también como divisible de manera infinitesimal- principio y sustrato de toda multiplicidad particular (*ápeiron plêthos*).» Krämer (1996:144).

sación. Sócrates llama *aísthesis* al movimiento conjunto del alma y del cuerpo durante una única experiencia común (34a3-5). De este modo, tenemos las experiencias del cuerpo, por una parte, y del alma, por otra, y además una experiencia común o mixta. Asimismo, se establecen los correspondientes placeres y dolores de las partes. Las clases inferiores de los placeres y dolores exclusivamente corporales quedan relegadas ante el desarrollo del placer al margen del cuerpo, *i.e.*, el placer del alma. El deseo es un placer del alma y no del cuerpo (35c6). En este sentido, el placer del alma implica el dolor del cuerpo, ya que «el que está vacío desea las cosas contrarias de nosotros o padece» (ὁ κενούμενος ἡμῶν ... ἐπιθυμεῖ τῶν ἐναντίων ἢ πάσχει, 35a3-4). Ahora bien, si el deseo es placer, no lo puede obtener del cuerpo, ya que está vacío; por lo tanto, la satisfacción del alma es suministrada por la memoria (*têi mnémei*, 35c1)[14]. De este modo, el deseo constituye una experiencia mixta, pero las experiencias del alma pueden ser puras o mixtas respecto a sí misma, es decir, puro placer del alma o puro dolor del alma y, por otra parte, mezcla de placer y dolor del alma sola. En este último tipo de mezcla se encuentran: ὀργὴν καὶ φόβον καὶ πο-θον καὶ θρῆνον καὶ ἔρωτα καὶ ζῆλον καὶ φθόνον (47e1-2). Aunque a Protarco le parecen a primera vista dolores del alma sola, la explicación de Sócrates le demuestra su carácter mixto (47e5-50a9). Así, le resta únicamente explorar los *páthe* sin mezcla propios del alma. Sócrates da como ejemplos primero los colores, las figuras, los perfumes, las voces. De este modo, diferencia esta clase de los anteriores, pero inmediatamente aclara que son, en realidad, dos tipos y que se debe agregar «los placeres relativos a los conocimientos» (*tàs perì tà mathémata hedonás*, 51e7-52a1). Estos no incluyen dolores, pues no participan de la mezcla y además producen placeres propios porque son siempre bellos por sí mismos (51c6-d1).

Este tratamiento de los *páthe* realizado por Sócrates responde implícitamente a la determinación impuesta por la división en cuatro géneros. El cuerpo, en su sentido material, responde al género *tò ápeiron*, y experimenta los placeres y dolores también propios de este mismo género. Sin embargo, esta restricción lógica es superada por la trasposición de los restantes géneros. Es ineludible, en este diálogo, la tarea de establecer la

14 Respecto al deseo originario, el primer deseo, el diálogo no responde cómo se satisface, puesto que todavía no tuvo sensación ni recuerdo de lo que desea (ver 35a6-9).

condición de posibilidad de los placeres y dolores del alma y el tercer género permite introducir en la naturaleza del alma este rasgo propiamente distintivo del cuerpo. Quizás, el mérito más destacable de este desarrollo de los *páthe* sea la progresiva participación del cuerpo en el plano trascendente del intelecto. La experiencia se estructura con cada género y permite articular el placer hasta el punto de convertirlo en un placer del alma, inspiración del intelecto.

Conclusiones

La *disposición* capaz de suministrar la vida feliz implica una alternativa entre las posiciones hedonista e intelectualista, ya que una *disposición* exclusivamente hedonista o una *disposición* exclusivamente intelectualista no representa las funciones contrarias. Mientras en el alma suceden los acontecimientos expresados tanto por *páschein* como por *poieîn*, las posturas iniciales de Protarco y Sócrates no explicaban toda su realidad. En este sentido, se introdujeron los cuatro géneros para reestructurar aquella polarización. Entonces, las *diathéseis* del alma resultaron dos: la "activa" corresponde al cuarto género de la causa y produce el conocimiento verdadero; la "experiencial" corresponde a los restantes géneros. Los *páthe* de esta *disposición* se definen según el género del cual participen. Si la experiencia es exclusivamente del cuerpo corresponde al primer género; y si es exclusivamente del alma corresponde al tercer género. Finalmente, resta destacar que esta lógica de los cuatro géneros permite no sólo la explicación de la participación del intelecto (del cuarto género, de la causa) en el cuerpo, sino también la explicación de placeres (y dolores) del alma, lo cual era imposible con una lógica binaria de dos términos excluyentes. Precisamente, esta nueva lógica categorial supera la separación entre los dos órdenes ontológicos divergentes planteado por la teoría de las Ideas. Asimismo, el intelecto trascendente de esta lógica de cuatro géneros garantiza a la experiencia de los conocimientos un placer exento de la mezcla de dolor y, en todo momento, la superioridad del intelecto sobre el cuerpo. Justamente, esto constituye la característica central de esta teoría platónica de las experiencias.

Bibliografía

Burnet, J. (ed.) (1901) *Platonis opera* II (*Philebus*), Oxford, Clarendon Press, [reimpr. 1967].

Bywater, I. (ed.) (1894) *Aristotelis ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon Press, [reimpr. 1962].

García Gual, C. (1996) *El sistema diatético del verbo griego*, Madrid.

Hackforth, R. (1958) *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kohan, W. (1992) *El bien como Unidad y Multiplicidad en el* Filebo *de Platón*, Tesis de Licenciatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, [inédita]

Kohan, W. (1994) «Géneros y causas en el *Filebo* de Platón», *Méthexis* VII, p. 51-69.

Krämer, H. (1996) *Platón y los fundamentos de la Metafísica*, Venezuela, Monte Avila Editores.

Juliá, V. & *al.* (1998) *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires, Eudeba.

Rijksbaron, A. (1986) "The greek middle voice" en H. Joly, *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Bruxelles

La vida contemplativa
En el *Protréptico* de Aristóteles

Oscar Conde

> *Hi non viderunt [...] hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intelligendum et ad agendum, esse natum quasi mortalem deum.*
> Cicerón, De finibus II,13

Cuentan que en cierta ocasión un periodista llamó a Albert Einstein para hacerle un reportaje. Como no se conocían, acordaron encontrarse en una esquina a una hora determinada. El científico concurrió a la entrevista puntualmente, y allí, en la calle, permaneció por más de dos horas a la espera del reportero. Cuando éste llegó, se deshizo en disculpas por haberle hecho perder el tiempo a alguien tan importante y ocupado y, completamente lleno de vergüenza, le explicó al físico las inciertas razones de su tardanza. Dicen que Einstein, sin inmutarse, escuchó al periodista deshacerse en disculpas y para tranquilizarlo aproximadamente le dijo algo como lo que sigue: "No se preocupe. Yo no he perdido el tiempo. Su trabajo, como tantos otros, le exige a usted estar en un lugar y en un horario determinado para poder cumplir con él. Pero mi trabajo es pensar, y yo puedo pensar en cualquier momento y en cualquier lugar."

He aquí un ejemplo medianamente reciente que corrobora la actualidad del planteo aristotélico en torno a la vida contemplativa, como culminación de la tendencia natural del hombre al saber y al conocimiento y en tanto ideal (*télos*) de la vida humana. Nos proponemos explorar el tema en el *Protréptico* de Aristóteles, y mostrar cómo en esta obra se coloca a la filosofía como el sumo bien y al pensamiento teorético como la suprema actividad del intelecto a través de la cual el hombre es capaz de alcanzar la felicidad, y al mismo tiempo como condición de posibili-

dad de la vida práctica. Hacia el final haremos una referencia a la posible articulación de este *bíos theoretikós* con la vida práctica, tal como se presenta en el libro X de la *Ética Nicomaquea*.

Convendría decir unas palabras sobre el *Protréptico* y su concepción. Autores como D. J. Allan y H. Langerbeck suponen que su estructura original era la de un diálogo, basándose en el hecho de que Cicerón adoptó esta forma para imitar el escrito aristotélico en su *Hortensius*. No obstante, para Werner Jaeger es lisa y llanamente un discurso propagandístico (cf. Lesky, 1976: 584). De hecho, los ocho testimonios y los ciento diez fragmentos recogidos en la edición de Düring[1] no permiten entrever en modo alguno que la forma original de la obra sea la de un diálogo, como el *Eudemo*. Sí, en cambio, se sabe con certeza que Aristóteles compuso la obra con el objetivo de elogiar un modo de vida basado en la filosofía, que la dedicó a Themisón, rey de Chipre, y que su contenido era bien conocido en la última mitad del siglo IV a. C.

Referencias argumentales al *Protréptico*

Dos puntos de referencia obligada podrán servir para establecer comparaciones. El primer texto a considerar pertenece a Jámblico y resulta insoslayable; el segundo, al propio Aristóteles.

En primer lugar, entonces, hay una obra del neoplatónico Jámblico (fines del siglo III d.C.) con un título idéntico (*Lógos protreptikòs epì tèn philosophían*), que constituye el segundo libro de su trabajo sobre la filosofía pitagórica, en la cual, según Bywater, están contenidos numerosos y sustanciales *excerpta* del *Protréptico* de Aristóteles. Un resumen de los contenidos fundamentales de los capítulos V a XII (Düring, 1961: 15-16.) revela su clara filiación aristotélica:

CAP. V: La más alta forma de conocimiento es al mismo tiempo la más valiosa forma de pensamiento y no puede ser separada del bien.

CAP. VI: El conocimiento basado en la filosofía tiene un evidente valor para la vida práctica y política. Vivir una vida guiada por la filosofía es posible. La sabiduría es el mayor de los bienes.

CAP. VII: Es a través de la filosofía que obtenemos una clara perspectiva de qué principios necesitamos para nuestra vida.

1 I. Düring (1961). Esta es la edición que tomamos como base, por lo cual todas las remisiones que se hagan de aquí en más tendrán como punto de referencia la numeración de testimonios y fragmentos establecida por este autor.

CAP. VIII: La filosofía es la primera cosa para buscar y es en sí misma digna de elección.
CAP. IX: Según el propósito de la naturaleza, la sabiduría es el supremo fin del hombre.
CAP. X: La sabiduría teorética, *i. e.* la filosofía, es verdaderamente indispensable para la vida práctica. Aunque la filosofía es teorética nos permite enmarcar toda nuestra práctica de acuerdo con ella.
CAP. XI: La vida intelectual es rica en gozo; por esto, los hombres de razón deberían consagrarse a la filosofía.
CAP. XII: La vida intelectual hace feliz al hombre.

La totalidad de las ideas resumidas aquí arriba aparece en el *Protréptico*, pero, caras sin duda a Aristóteles, también son desarrolladas después, con seguridad más pacientemente, en la *Ética Nicomaquea* (X 6-9, 1176a30-1179b31). Allí, a través de una argumentación circular, el Estagirita expone estos mismos temas, cuyos razonamientos principales son los que siguen:

CAP. 6
1. Todas las cosas las elegimos por causa de otra, excepto la felicidad, ya que ella misma es el fin.
2. La vida feliz es la vida conforme a la virtud.

CAP. 7
1. Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, debe serlo conforme a la virtud más excelsa.
Siendo el intelecto divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad conforme a la virtud será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa.
2. Esta actividad es la más continua, la única que el hombre puede realizar, aun estando solo y también la única amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación.
3. La actividad de la mente, que es contemplativa, no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer. Por tanto, será la perfecta felicidad del hombre.
4. El hombre que adoptara este modo de vida viviría no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él.

CAP. 8
1. El hombre contemplativo no tiene necesidad de ninguna co-

sa, al menos para su actividad.
2. La actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud será contemplativa y, consecuentemente, la actividad humana que está más íntimamente ligada a esta será la más feliz.
3. Aquellos que se dedican a la contemplación son más felices. De suerte que la felicidad sería una especie de contemplación.
4. El que procede en sus actividades de acuerdo con su intelecto y lo cultiva parece ser el mejor dispuesto y el más querido por los dioses.
5. El sabio será el más feliz de todos los hombres.

A la luz de los fragmentos del *Protréptico* que hemos de analizar, pensamos, los resúmenes precedentes resultarán de utilidad, no sólo si se quiere poner a prueba la coherencia del pensamiento aristotélico en la materia, sino también en caso de querer rastrear su influencia en el pensamiento posterior.

El campo semántico del *theoreîn* en el *Protréptico*

Antes de adentrarnos en el estudio y agrupamiento de los fragmentos de la obra, resultaba determinante hacer un rastreo de todos los términos relacionados con el "contemplar"[2]. Con frecuencia el establecimiento riguroso de un campo semántico permite desentrañar un esquema de relaciones, que a veces resulta poco claro incluso después de una lectura muy atenta. De hecho, la sinopsis que sigue nos ha ayudado muchísimo para el análisis posterior.

Los cuatro términos encontrados son el verbo mismo, el adjetivo y dos sustantivos, a saber:

1. *theoreîn*
   1. Con el sentido de **ver**, en los fragmentos 2, 9, 44, 88 bis, 104;
   2. Con el sentido de **filosofar**, en los fragmentos 20, 27, 43, 44, 79, 86;
   3. En la expresión *phroneîn kaì theoreîn*, en los fragmentos 70, 85, 91.
2. *theoretiké*
   1. Referido a *enérgeia*: fragm. 87;
   2. Referido a *epistéme*: fragms. 51 bis, 69;

2 Con referencia al desarrollo de este campo semántico, véase el comentario a *L' Éthique à Nicomaque* de R. A. Gauthier y J. Y. Jolif (1959: III, 848 ss).

3. Referido a *phrónesis*: fragm. 46;
4. Referido a *sophía*: fragm. 29.

3. *theoría*
1. En la expresión *autè he theoría*: fragm. 44;
2. En la expresión *tèn philósophon theorían*: fragm. 6;
3. En la expresión *theoría tò kyriótaton télos*: fragm. 66;
4. En la expresión *theoría toû pantós*: fragm. 44;
5. En la expresión *hai theoríai*: fragm. 27.

4. *theorós*
En la expresión *theorón tês phýseos*, en el framento 18.

Los fragmentos referidos a la vida contemplativa

Es indudable que una obra cuyo propósito es persuadir al lector para que se consagre a la filosofía ha de contener en su exhortación un elogio de dicha actividad y una serie de argumentos que demuestren los beneficios de este modo de vida. En efecto, prácticamente la mitad de los fragmentos conservados del *Protréptico* tienen una relación más o menos estrecha con el tema de la vida contemplativa.

Siguiendo el hilo de la argumentación –en la medida de lo posible, teniendo en cuenta que no se cuenta con el texto completo–, se puede establecer seis grupos de fragmentos, cada uno de los cuales constituye, por así decir, un paso del razonamiento general. En lo que sigue designaremos a cada uno de los grupos con un número romano, indicaremos qué fragmentos están contenidos en él e intentaremos resumir la idea del conjunto:

i (fr. 1-5): *La posesión de los bienes externos sin sabiduría ni valores morales es un mal*;
ii (fr. 11-21): *Por naturaleza, el hombre busca la sabiduría teorética*[3];
iii (fr. 22-30): *El grado más elevado de actividad intelectual está*

3 Atentos al contexto, traducimos aquí por 'sabiduría teorética' el término *phrónesis*, si bien en otros *loci* tiene más bien el sentido de 'sabiduría práctica'. Con posterioridad al *Protréptico*, Aristóteles definió a la *phrónesis* como "cualidad práctica que razona según verdad sobre lo bueno para el hombre" (*EN* 1140b20) –valor con el que la palabra es utilizada en algún pasaje del que nos serviremos más abajo–, pero en esta obra temprana es bien evidente que por momentos todavía opera en su autor la asimilación platónica entre *phrónesis*, y *nóesis*. Para encontrar el término con el valor de 'sabiduría práctica', cf. *Protr.*, fragms. 46, 68, 103; *EN* 1100b19-20, 1169b33, 1170a2, 1140a11, 1140b9-10; *Rhet.* 1389a17, 1412a12, etc. Cf. nota 7.

constituido por el pensamiento que se ejercita por sí mismo, es decir, que no va en pos de un fin ulterior;
iv (fr. 46-51): *El conocimiento teorético de los principios es útil también en la vida práctica; por lo tanto, es una condición de ésta;*
v (fr. 78-92): *La vida intelectual o teorética es el* summum *del placer;*
vi (fr. 93-96): *La vida teorética es un requisito para la vida feliz.*

Ahora sí iremos, puntualmente, grupo por grupo.

i. *La posesión de los bienes externos sin sabiduría ni valores morales es un mal.*

Tal como en el texto de la *Ética Nicomaquea* resumido más arriba, el punto de partida es la felicidad. En efecto, después de que en el fragmento B1 se alude a Themisón y su riqueza, y con ello a las mayores posibilidades para filosofar que tendrían los hombres ricos, en B2 se sostiene que "la felicidad (*eudaimonía*) no reside en el obtener muchas riquezas, sino más bien en el estado de disposición del alma". A continuación se refuerza lo dicho, al establecerse que sólo puede llamarse feliz al hombre cultivado.

En B3 se previene acerca del hecho de que un hombre valore más los bienes materiales que los del alma, y a quien esto hiciere se lo califica de mísero. Asimismo, en el siguiente fragmento se afirma que "la falta de educación junto con el poder engendran la insensatez". Por su parte, en B5 se presenta a la filosofía como una tabla de salvación, y enseguida Aristóteles incluye la primera exhortación a adoptar este modo de vida.

El fragmento 6 (no incluido por nosotros en i), con su definición del "filosofar", parece hacer pie en el anterior y revelarnos el verdadero valor de la filosofía: "Se llama 'filosofar' no sólo al investigar eso mismo –si es conveniente filosofar o no–, sino también al acercarse a la contemplación filosófica (*tèn philósophon theorían*)".

ii. *Por naturaleza, el hombre busca la sabiduría teorética.*

En B11-16 se presenta la siguiente argumentación: Lo que no se genera ni por arte (*téchne*) ni por naturaleza (*phýsis*) ni por necesidad (*anánke*) lo hace por azar (*týche*). Y de las cosas que se producen por azar ninguna de ellas tiene un fin, mientras que en las cosas que se generan por arte sí lo hay. A su vez, lo que se genera por naturaleza lo hace con un cierto fin

y siempre está dirigido hacia un propósito mejor que el producto del arte. De aquí se concluye que el arte imita a la naturaleza y de ella ha extraído la característica de que todos sus productos se generen para un cierto fin.

En B15-16 una serie de ejemplos preparan el terreno para el razonamiento siguiente: si el fin de la cosa es siempre mejor que ésta, si las partes del cuerpo del hombre se realizan primero y las de su mente después y la sabiduría se produce en el alma, entonces "cierta forma de sabiduría (*phrónesis*) es por naturaleza para nosotros el fin, y el pensar la actividad final por cuya razón hemos nacido"[4].

Los dos fragmentos siguientes nos presentan testimonios de Pitágoras y Anaxágoras que corroboran lo dicho, para llegar a B20, donde Aristóteles ofrece una primera conclusión: "Si en efecto la sabiduría teorética es por naturaleza un fin, el pensar sería la mejor de todas las cosas".

iii. *El grado más elevado de actividad intelectual está constituido por el pensamiento que se ejercita por sí mismo, es decir, que no va en pos de un fin ulterior.*

En este grupo de fragmentos se apunta en dos sentidos. En primer lugar, se realiza una distinción entre las cosas buscadas como medio para obtener otra y las que son ellas mismas un fin (B22-25). Así se llega a concluir en el fragmento 25: "y lo <elegible> por sí <es> absolutamente mejor que lo <elegible> por otra cosa".

El razonamiento que sigue (B26-30) expresa –tomando como punto de partida la conclusión anterior– que el pensamiento puro (*diánoia*) y la contemplación son mejores que el pensamiento dirigido hacia el logro de alguna ventaja. El único de los animales que es capaz de esto es el hombre quien, colmado de razón, se vuelve semejante a Dios. Sin duda los restantes animales poseen un atisbo de razón y de prudencia, pero se hallan completamente privados de sabiduría teorética (*sophía theoretiké*), la cual constituye un privilegio exclusivamente divino. En tanto el hombre se ejercite en aquella, estará también, de alguna manera, ligado a la divinidad. Es por esto que en B30 se concluye que "sólo eso [la vida conforme a la razón] es verdaderamente inseparable del bien".

4 Véase *Met.* A 1, 980a: [...] πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. También en la *Ética Nicomaquea* el ejercicio del *lógos* es la finalidad del hombre.

Antes de pasar al cuarto grupo de fragmentos, es conveniente detenerse un instante en B44, una suerte de resumen de los argumentos expuestos hasta aquí, y traducir dos breves pasajes que lo corroboran.

1. "En consecuencia, para nada <es> extraño si la sabiduría teorética no es aparentemente útil o ventajosa. Pues no decimos que ella es ventajosa sino buena; y no conviene que sea elegida por otra cosa sino por ella misma".
2. "[...] así también debe estimarse la contemplación de todo por encima de todas las cosas <del universo> que pensamos que son útiles".

iv. *El conocimiento teorético de los principios es útil también en la vida práctica; por lo tanto, es una condición de ésta.*

El primero de los fragmentos de este grupo (el 46) comienza diciendo que los mayores provechos para la vida humana nos <los> ofrece la sabiduría teorética (*phrónesis theoretiké*). A partir de aquí, en los *excerpta* que siguen, se toma como punto de partida el ejemplo del político, para demostrar que sólo el filósofo es capaz de realizar rectamente esta tarea[5], tanto por conocer las leyes de la naturaleza y las acciones rectas y nobles como por estar en contacto con la divinidad. En B51 se ve con claridad que los razonamientos precedentes se han hecho para concluir que "este conocimiento es teorético, pero nos permite construir<lo> todo de acuerdo con él" y que "es evidente que, aunque el conocimiento sea teorético, sin embargo hacemos inmumerables cosas de acuerdo con él, y elegimos algunas cosas y evitamos otras, y en general obtenemos todos los bienes a través de él".

La importancia de estas conclusiones es capital, pues por medio de todo este pasaje queda establecida la relación íntima que para Aristóteles existe entre contemplación (*theoría*) y acción (*práxis*).[6]

v. *La vida intelectual o teorética es el* summum *del placer.*

En este quinto grupo de fragmentos Aristóteles se propone mostrar que aquellos que elijan una vida conforme a la razón vivirán gozosamente en grado sumo.

Podríamos estructurar todo este pasaje del *Protréptico* en las siguientes partes:

5 Véase Platón, *Rep.* 473c14-e2, donde se postula la existencia del rey-filósofo.
6 Para este tema, cf. S. Mansion (1960: 56-75).

v.1. Comienza Aristóteles por distinguir los dos sentidos del término "vivir": aquél que implica una capacidad y aquél que implica una actualidad, vale decir que se aplica por única vez en la obra el esquema *potencia-acto* (B79-84).
v.2. La más alta forma de vivir en acto es la especulación filosófica (B85-86). Así, en el fragmento 85 se sostiene: "[...] hay que atribuirle a éstos, a los que piensan y a los que poseen la sabiduría teorética (*phrónesis*), el vivir de manera perfecta".
v.3. Más que cualquier otra cosa, el pensamiento filosófico es productor de gozo (B87-92). Hay en este segmento dos pasajes que nos interesa citar. El primero es el fragmento 87: "Y bien, por cierto, la actividad perfecta y sin impedimentos posee en sí misma el gozar, de modo que la actividad teorética (*theoretiké enérgeia*) sería la más agradable de todas". El segundo texto es parte del fragmento 91: "Pues la actividad de los pensamientos más verdaderos [...] ella es de todas la más conducente al gozo (*euphrosýne*)".

Como vemos, comienza a cerrarse el círculo. Se vuelve al tema de la felicidad (como en i) y se asimila la actividad teorética a ella.

vi. *La vida teorética es un requisito para la vida feliz.*

En el último grupo de fragmentos, Aristóteles ahonda en la identificación entre contemplación y felicidad; para él la una implica a la otra. Así, en B94 ensaya la siguiente definición: "En consecuencia postulamos que la felicidad es ya sabiduría teorética (*phrónesis*), ya algún tipo de sabiduría (*sophía*), ya la virtud (*areté*), ya el gozar en grado sumo (*tò málista chaírein*), ya todo junto".

En cualquier caso el filósofo será el beneficiado. Unicamente él o, al menos, en mayor grado que el resto de los hombres. Puesto que es quien posee la sabiduría teorética (*phrónesis*), algún tipo de sabiduría (*sophía tis*) o la virtud del alma (*aretè psychês*) y, consecuentemente, a partir de los razonamientos anteriores, quien está en mejores condiciones para el gozo.

Si nos remitimos a los contenidos fundamentales del *Protréptico* de Jámblico y los de *EN* X 6-8, resumidos más arriba, encontraremos que coinciden –más allá de ciertas diferencias

de ordenamiento en la arquitectura de cada argumentación– con los expuestos aquí arriba.

Baste lo dicho hasta aquí para tener una idea clara acerca de los propósitos de la argumentación aristotélica. En el *Protréptico* se intentan demostrar unas pocas cosas: el valor de la vida filosófica, que el *bíos theoretikós* es el mayor de los bienes que podríamos encontrar, que la *phrónesis* es nuestro fin último y que a través de la actividad del intelecto podremos ganarnos la suprema perfección, y con ella también la felicidad.

La actividad del filósofo alcanza su perfección en el acto de contemplar la verdad como un fin en sí mismo y el más alto conocimiento teorético constituye para él el mejor de los bienes. A todo esto se suma un desarrollo argumental que ilumina, a nuestro juicio, la obra toda, el expuesto en B46-51, que pone al *conocimiento teorético como condición de la vida práctica*, y en particular de la actividad política. Aristóteles, platónico al fin, presenta a la *theoría* y a la *práxis* como opuestos complementarios, el primero de los cuales encierra las claves del segundo. De esta forma, el *Protréptico* preconiza un ideal de vida mixta en el cual la contemplación se extiende en acción.[7]

Vita activa y *vita contemplativa*

El desarrollo de esta relación entre *vita activa* y *vita contemplativa* se va presentando en los capítulos 6 a 9 del libro X de la *Ética Nicomaquea*. Allí se revela que tanto la sabiduría especulativa como la sabiduría práctica[8] producen la *eudaimonía*. Dice Aristóteles que

> [...]no como la medicina <produce> la salud, sino como la salud, así la sabiduría especulativa (*sophía*) produce la felicidad (*eudaimonía*); siendo una parte de la virtud entera, por ser poseída y por ejercitar<la> hace <al hombre> feliz." Además, la acción <del hombre> se lleva a cabo según la sabiduría práctica (*phrónesis*) y la virtud moral.[9]

Son ambas virtudes, la *phrónesis* –entendida como 'sabiduría práctica'– y la *sophía* –interpretada como 'sabiduría especu-

7 Véase R. A. Gauthier y J. Y. Jolif (1959: III, 866).

8 Nótese que en los pasajes referidos de la *EN* el concepto de 'sabiduría práctica' se halla expresado por el término *phrónesis*. Cf. nota 3.

9 *EN* VI 12, 1144a2-7.

lativa'–, las que producen la *eudaimonía*, si se entiende a ésta como la actividad de la virtud entera. Desde el comienzo de la *Ética Nicomaquea* es claro que los bienes de orden práctico están ordenados de acuerdo con una jerarquía teleológica, jerarquía que "evidentemente también tiene lugar en el orden no práctico y, en efecto, Aristóteles reconoce que por encima del bien supremo práctico (la felicidad o *eudaimonía*) existe otro separado e inmutable, la sustancia divina"[10].

La *phrónesis* produce la *eudaimonía* determinando el accionar humano desde el punto de vista ético, pero a la vez la produce, como la medicina la salud, al contribuir al cumplimiento de la actividad teorética. En consecuencia, la *phrónesis* conoce el fin más perfecto y organiza la vida como un todo para que ésta llegue a realizarse.[11]

> Hacia el final del capítulo 8 Aristóteles afirma que <los dioses> recompensan con sus favores a aquellos que estiman y honran esto [el *noûs*] principalmente porque cuidan de lo que es caro a ellos, y actúan recta y noblemente. Que todas estas cosas pertenecen más propiamente al sabio es evidente.[12]

El sabio (*sophós*) no carece de la *phrónesis* necesaria para obrar con rectitud, pero aun más: también a él le compete este obrar en grado sumo. Dice al respecto Alejandro Vigo:

> [...] la defensa aristotélica de la vida teórica como forma suprema de la vida feliz no puede interpretarse como una invitación a la huída del mundo [...] ni al abandono de la comunidad política. Por el contrario, lo que Aristóteles tiene más bien en vista es el riesgo precisamente opuesto, a saber, el de quedar permanentemente absorbidos en los requerimientos inmediatos de la exterioridad, sin poder hallar la posibilidad de llevar a pleno despliegue nuestras capacidades más altas como seres dotados de razón, a través de la actividad puramente teórica según el *noûs* y la *sophía*.[13]

---

10 E. La Croce (1985: 3).

11 Por su parte, la *eupraxía* –es decir, el obrar moralmente recto– no constituye un medio para la producción de la felicidad, sino que es un fin en sí mismo, aunque subordinado a la vida contemplativa, como condición de posibilidad de la *theoría*.

12 *EN* X 8, 1179a28-30.

13 A. G. Vigo (1997: 97-98).

En suma, si el fin último del hombre es único, y ese fin único es la felicidad (*eudaimonía*), ella será el más elegible de los bienes, pero ella misma no consiste en la suma de todos los bienes, por ser *autarkés* ("autárquica") y *teleiotáte* ("perfectísima")[14], cualidades en virtud de las cuales la felicidad nunca es elegida en vista de otra cosa, aunque no por contener la suma de todos los bienes, sino porque contiene todo lo necesario para el hombre. La felicidad es producida por la *phrónesis*, al determinar ésta cuáles son las buenas acciones desde el punto de vista ético, pero también –y fundamentalmente– al contribuir a la realización de la actividad teorética.

Por otra parte, queda claro que Aristóteles no concibe a la felicidad "en términos de la mera posesión de la virtud, sino más bien en términos de la plena actividad según la virtud"[15]. De esta manera, quien posea la sabiduría y obre de acuerdo con ella será feliz, ya que en la "operación" de la sabiduría se cifra la más alta felicidad.

Es así entonces como "Aristóteles da cuenta de este modo de la función esencialmente práctica que, primero, en el contexto de la experiencia religiosa y, luego, en el marco de la experiencia estética de lo trágico, la tradición griega había reconocido desde siempre a la actividad teórico-contemplativa."[16]

Bibliografía

Düring, Ingemar (1961): *Aristotle's Protrepticus, An attempt at reconstruction*, Studia graeca et latina, Göteborg.

Gauthier, R. A. y J. Y. Jolif (1958-59): *Aristote, L'Éthique à Nicomaque*, vol. I-III, Louvain-Paris.

La Croce, Ernesto (1985): "El bien y los bienes en Aristóteles y Santo Tomás", Sociedad Tomista Argentina, X Semana Tomista de Filosofía, Buenos Aires, septiembre de 1985, mimeo.

Lesky, Albin (1976): *Historia de la literatura griega*, Gredos, Madrid.

Mansion, Suzanne (1960), "Contemplation and action in Aristotle's *Protrepticus*", en I. Düring-G. E. L. Owen: *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg, pp. 56-75.

Vigo, Alejandro G. (1997): *La concepción aristotélica de la felicidad*, Instituto de Filosofía, Universidad de Los Andes, Santiago de Chile.

14 Véase *EN* X 7, 1177a27-b14.

15 A. G. Vigo (1997: 95).

16 A. G. Vigo (1997: 99).

Una aproximación al sentido de *rhêma* en Aristóteles

(el problema de la cópula y los rhémata compuestos)

Esteban E. Bieda

I. Introducción

En el presente trabajo abordaremos algunas cuestiones relacionadas con el tratamiento aristotélico de las partes del discurso. El texto dedicado explícitamente a estas cuestiones es el titulado *De interpretatione*, en el cual Aristóteles encara un análisis tanto semántico como formal del enunciado simple y compuesto. La teoría de la significación allí expuesta servirá como preámbulo a las teorizaciones respecto del razonamiento encaradas en el resto del *Organon*, más precisamente en los *Analíticos primeros* y *Analíticos segundos*. No nos adentraremos en el texto sino hasta el punto en el cual se distinguen las dos partes básicas del discurso: lo que Aristóteles denomina "*ónoma*" y "*rhêma*".[1] Veremos que la complejidad de dichos términos dificulta su traslación a la lengua castellana en términos de "sujeto" y "predicado" e incluso de "nombre" y "verbo", sobre todo en el caso de los *rhémata* compuestos, *sc.* compuestos por más de un término. Intentaremos, pues, responder a una serie de interrogantes suscitados a partir del concepto de *rhêma* compuesto tal como lo hallamos en *De interpretatione*, incorporando el tratamiento de estos temas

1 Concédasenos la posibilidad de transliterar los términos griegos para evitar el compromiso que conlleva una traducción; justamente, el valor semántico de *ónoma* y *rhêma* es uno de los temas centrales del trabajo.

que hallamos en *Categorías*. En este último texto, en efecto, Aristóteles volverá sobre la díada *ónoma-rhêma* pero, llamativamente, dará lugar a una interpretación distinta a la suscitada por *De interpretatione*, particularmente en lo que hace al concepto de *rhêma* compuesto y al caso de verbo *eînai* funcionando como cópula;[2] el problema girará, como veremos, en torno a la presencia de términos supuestamente onomásticos en la parte del discurso considerada *rhêma*. Finalmente, intentaremos mostrar cómo determinadas características de los *onómata* junto a determinadas características de la cópula "ser" se combinan para dar lugar a los llamados *rhémata* compuestos[3].

II. ¿Qué se clasifica con la división *ónoma - rhêma*?

Aristóteles comienza su obra *De Interpretatione* distinguiendo los dos elementos sobre los que primordialmente versará la investigación: *ónoma* y *rhêma*. En una primera aproximación al valor semántico de los términos griegos, las traducciones corrientes suelen traducir "nombre" y "verbo" respectivamente. Pero indagando un poco más sobre su uso en los textos se puede apreciar que la correspondencia entre los términos griegos y los castellanos no es de absoluta equivalencia. En efecto, ¿acaso sólo los "verbos" son *rhémata* y los "nombres" *onómata*? Basta con hacer un breve examen de ciertos pasajes

2 Es sabido que el verbo griego *eînai* tiene tanto valor existencial ("existir") como función copulativa ("X *es* Y"); abordaremos aquí los problemas suscitados por esta segunda acepción.

3 No dejemos de mencionar una observación –que agradecemos al Profesor Carlos Andrés Martín– referida a la licitud de ubicar al mismo nivel un texto eminentemente lingüístico como estos pasajes del *De interpretatione* y otro como *Categorías* en el cual se sientan las bases del léxico que Aristóteles utilizará en textos ontológico-metafísicos. Para justificar dicha equivalencia no bastaría, desde ya, con responder que ambas obras forman parte del *Organon* –es decir, de los tratados de lógica– y que en ambos casos se tratan temas referidos al lenguaje. Somos conscientes, en este sentido, de que si bien los textos en cuestión comparten este fondo común, ello no nos autoriza a volverlos acríticamente equivalentes. Sin embargo, aun cuando los objetivos perseguidos en cada obra en última instancia difieran, lo cierto es que en ambos casos se vuelve necesaria la tematización de las partes del discurso: en *De interpretatione* como *fin* mismo del tratado y en *Categorías*, quizás, como *medio* para profundizar en la noción de *ousía* y *tà symbebekóta* –"sustancia" y "accidentes" respectivamente– sobre cuya base se estructurará la ontología aristotélica. Por ello, optamos por recortar los argumentos referidos a la distinción *ónoma-rhêma* del plan general de las obras, no porque creamos que el tema sea pasible de ser aislado de su contexto conceptual y teórico sino porque entendemos que ambas obras comparten lo suficiente como para poder arrojarse luz recíprocamente, al menos en lo que refiere a este tópico.

aristotélicos para que la respuesta a dicha pregunta sea, si no problemática, al menos ambigua.

En el capítulo segundo de *Categorías* Aristóteles hace una clasificación de las "cosas que se dicen" (*tà legómena*): unas se dicen combinadamente (*katà symplokén*) y otras sin combinar (*áneu symplokês*). Ejemplos de las primeras son "un hombre corre" y "un hombre triunfa";[4] ejemplos de las segundas son "hombre", "buey", "corre" y "triunfa"[5] (1a19). En este último grupo puede verse, aunque Aristóteles no la hace explícitamente, una distinción entre palabras que representan acciones y, por otro lado, los agentes que las realizan. En el capítulo cuarto de la misma obra se retomará el tema de la *symploké* como condición de posibilidad para que surja la afirmación (*katáphasis*) y, así, la posibilidad de atribuir verdad o falsedad. Cada una de las cosas que se dicen sin combinación significan (*semaínei*) alguna de las llamadas *kategoríai* (1b25). Ahora bien, ninguna *kategoría* en sí y por sí forma una afirmación sino que ésta surge de la mutua combinación de aquellas (2a5). Lo que aquí resulta llamativo es que al finalizar el capítulo cuarto Aristóteles reafirma que las *kategoríai* (*i.e.* lo dicho sin combinación) no son verdaderas ni falsas y pone como ejemplo "hombre", "blanco", "corre" y "triunfa" (2a10).[6]

A diferencia de los ejemplos anteriores donde, según dijimos, parecía hacerse referencia, por un lado, a palabras que denotan acciones y, por el otro, a los agentes que las realizan, en este caso seguimos encontrando, del lado de los *onómata*, a los agentes, pero hallamos como ejemplo adicional un adjetivo. Esto, aunque más no sea, debe hacernos sospechar que nuestra primera intuición evidentemente no era del todo ajustada: la distinción *ónoma-rhêma* parece ir más allá de acciones por un lado y agentes que las realizan por el otro. No obstante, lo que sí parece claro es que al final del capítulo cuarto de *Categorías* los pares de conceptos se ordenarían del siguiente modo: 'sustantivos' y 'adjetivos' por un lado (ejemplos de "*onómata*"), y 'verbos' por el otro (ejemplos de "*rhémata*").[7] Pero esta no parece ser la única forma posible de agrupar los términos en cuestión.[8]

4 *ánthropos tréchei* y *ánthropos nikâi*.

5 *ánthropos; boûs; tréchei; nikâi*.

6 *ánthropos; leukón; tréchei; nikâi*.

7 Colocamos las comillas simples para denotar la vaguedad de los términos castellanos. Las mantendremos a lo largo del trabajo para hacer referencia al uso que en el presente damos a 'sustantivo', 'adjetivo' y 'verbo'.

8 Agreguemos otro ejemplo del caso en que 'adjetivos' y 'sustantivos' son ubicados conjuntamente: en la explicación del *rhêma* en la *Poética* se dice que "... mientras

En el capítulo primero de *De Interpretatione* Aristóteles hace una introducción al tratamiento de *ónoma* y *rhêma*. Luego de una sutil analogía según la cual los *sonidos hablados*[9] son símbolos (*sýmbola*) de las afecciones del alma tal como las *marcas escritas*[10] son símbolos de los sonidos hablados, se pasa a una consideración de la verdad y la falsedad que, de modo análogo al capítulo cuarto de *Categorías*, apunta al hecho de que sólo se puede predicar verdad o falsedad de proposiciones compuestas asertivas (*apophantikoí*). Mas en este caso aparece una nueva distinción entre *ónoma* y *rhêma*: se dice que ambos tipos de palabras todavía no son ni verdaderos ni falsos si nada se les añade dado que "... lo falso y lo verdadero son en relación con la composición y la división (*sýnthesin kaì diaíresin*). Así pues, *onómata* y *rhémata* se parecen a una noción (*nóema*) sin composición ni división, como por ejemplo 'hombre' (*ánthropos*) y 'blanco' (*leukón*)" (*De Int.* 16a12-15). Más adelante volveremos sobre la necesidad de añadir algo para hacer de *ónoma* y *rhêma* algo pasible de verdad o falsedad. Lo que nos interesa destacar aquí son los ejemplos: aparentemente "hombre" es ejemplo de *ónoma* y "blanco" de *rhêma*. ¿Cómo incide esto frente a los pasajes de *Categorías* ya comentados? Incluso cuando allí no teníamos una distinción explícita entre *ónoma* y *rhêma* decíamos que se podían agrupar 'verbos', por un lado, y 'sustantivos' y 'adjetivos' por el otro. Mas ahora hallamos que un 'sustantivo' ejemplifica lo que usualmente se traduce por "nombre" (*ónoma*) y un 'adjetivo' lo que suele traducirse por "verbo" (*rhêma*). Podemos ver, pues, que lo que aparentemente es una división sencilla debe ser analizada con mayor profundidad.

III. La distinción *ónoma - rhêma.*

Se podría afirmar que el criterio utilizado por Aristóteles para distinguir entre *onómata* y *rhémata* es el de la significación adicional de tiempo,[11] es decir, que la capacidad significativa de unos (*onómata*) se agotaría en su dimensión semántica-conceptual

'hombre' o 'blanco' no implican cuándo, 'camina' y 'ha caminado' encierran, además de la idea de caminar, la de tiempo presente o pasado..." (1457a26). Este criterio de demarcación fundado en la noción de tiempo coincidirá, como veremos, con el expuesto en *De Interpretatione*.

9 Seguimos la traducción de Ackrill (1963): *"spoken sounds"*.

10 Nuevamente seguimos a Ackrill: *"written marks"*.

11 Traducimos el verbo *prossemaínein* siguiendo a Ackrill: *"<to> aditionally signify"*.

mientras que los otros (*rhémata*), además de su significado semántico-conceptual –significatividad que comparten con los *onómata*–, serán un *prossemaínon chrónon, i.e.* aportarán una significación adicional referida al tiempo en el que la acción se realiza (*De Int.* 16a19; 16b6).[12] Pero en la definición de *rhêma* se agrega algo más: "... y es signo (*semeîon*) de las cosas dichas de otro".[13] Con respecto a su carácter de *semeîon*, cabe tener en cuenta el comentario de Whitaker para quien el signo, a diferencia del símbolo (*sýmbolon*), no hace referencia a la convencionalidad (*synthéke*) del término, sino que sólo implica que hay algún pensamiento o cosa que corresponde a la palabra como signo.[14] Lo que nos interesa de esta segunda parte de la definición del *rhêma* es que indica con mayor precisión su función en la aserción. Ackrill comenta que "... un verbo (*rhêma*) es esencialmente una expresión-predicado...";[15] Whitaker parece coincidir: "... signo de algo dicho de un sujeto: esto es, un verbo (*rhêma*) significa un predicado".[16] Sin embargo, las apreciaciones de ambos autores presentan una sutil diferencia que será fundamental a la hora de precisar lo que el término *rhêma* denota: el adverbio 'esencialmente' (*essentially*) utilizado por Ackrill. Ello nos permitiría suponer, aunque Ackrill no lo diga explícitamente, la existencia de funciones 'no-esenciales' del verbo que, así, no coincidiría en su totalidad con su carácter de predicado. Pero, ¿para qué serían útiles tales funciones 'derivadas'?

Dijimos que, aparentemente, no hay una sola forma de agrupar *rhémata* y *onómata*. Esto se hacía evidente al enfrentar textos donde 'adjetivos' parecían ir junto a 'sustantivos' indicando palabras con función-sujeto, con textos donde los 'adjetivos' se ubicaban junto a los 'verbos' en lo que aparentaba ser una función-predicado. Ahora bien, un 'adjetivo' en sí mismo no *dice* nada acerca de otra cosa a menos que esté acompañado de un 'verbo' –aunque, como veremos, es signo de lo dicho de otra cosa–, por lo tanto, habría que cuidarse de definir al *rhêma* sin más como

12 Dejamos conscientemente de lado los problemas relacionados con la cuestión de las partes (*mére*) que componen a *onómata* y *rhémata* fundamentalmente porque ambos comparten la característica de que ninguna de sus partes puede significar por separado, por lo que tal factor no puede constituir un criterio para distinguirlos. Con todo, volveremos sobre el problema hacia el final del trabajo.

13 *"ésti dè tôn kath' hetérou legoménon semeîon"* (*De int.* 16b7).

14 Cf. Whitaker (1996:23).

15 Ackrill, J.L. (1963:118) (nuestra traducción).

16 Whitaker (1996:52) (nuestra traducción).

aquello que tiene función de predicado cuando hay casos en lo que Aristóteles parece poner como ejemplo 'adjetivos'. Con todo, Whitaker parece ser consciente de esto al afirmar que un nombre también puede ocupar el lugar del predicado.[17] Más adelante veremos cómo esto sería posible. Lo cierto es que, según la definición de *rhêma*, los 'adjetivos' no podrían entrar en este grupo, por cuanto no significan adicionalmente tiempo ni son signos de algo dicho de otra cosa –dando por hecho que ninguna de sus partes es significativa por separado–. Aquí Whitaker radicaliza su postura afirmando rotundamente que los adjetivos no pueden clasificarse como *rhémata* justamente por no significar adicionalmente tiempo. ¿Pero qué sucedería en casos como "Sócrates *es* blanco"? Evidentemente 'blanco' forma parte del predicado pero, según Whitaker, no sería *rhêma* ni parte del *rhêma* sino *ónoma*, lo que contradice explícitamente su definición anterior de *rhêma* según la cual, recordemos, "... un verbo significa un predicado"[18]. Ejemplos como el anterior nos permiten ver que la noción de predicado parece trascender la de *rhêma* por cuanto pueden existir elementos en el predicado que no signifiquen adicionalmente tiempo: es el caso de los 'adjetivos'.

Volvamos a nuestro ejemplo: "Sócrates *es* blanco". ¿Por qué las itálicas para 'es'? La respuesta más inmediata sería: "porque es el verbo, y, según se dijo, en el predicado puede haber elementos no-verbales (que no significan adicionalmente tiempo) y elementos verbales (que sí lo hacen); así, tenemos 'blanco' para el primer caso y 'es' para el segundo; éste último sería en sentido estricto el *rhêma* por cuanto significa adicionalmente tiempo". Pero la respuesta sería precipitada. Digamos que la definición de *rhêma* consiste, simplificadamente, en que (i) es aquello que significa adicionalmente tiempo (*De Int.* 16b6) y (ii) es signo de lo que se dice acerca de otro (16b7). Ahora bien, en nuestro ejemplo, 'es' significa adicionalmente tiempo, esto es, es signo de que algo se está diciendo *ahora* de otra cosa, *pero no es signo de lo que es dicho de otro*;[19] 'blanco', por su parte, sí es signo *de lo que* se dice de otro (justamente "<que es> *blanco*"), *pero no significa adicionalmente tiempo.*

Dejemos la cópula de lado por un momento ya que en la

17 Cf. Whitaker (1996:52).

18 Cf. el pasaje de *De int.* 16b7, recién citado.

19 "... ni siquiera ser o no ser son signo de una cosa (*prágmatos*), por más que se diga 'lo que es' (*tò ón*)..." (*De. Int.* 16b21).

próxima sección volveremos sobre ella. En el caso del resto de los que en la actualidad llamamos 'verbos' no encontramos tal problema: si decimos "Sócrates *camina*", 'camina' significa adicionalmente tiempo y es signo de lo dicho de otro, *i.e.* el caminar se dice de Sócrates y se afirma que lo hace ahora.

¿Qué podemos concluir, pues, en esta sección?

I - Los 'adjetivos' no pueden ser *rhémata* por cuanto no significan adicionalmente tiempo;

II - Aparentemente, *"rhêma"* no podría reducirse a su función-predicado dado que puede contener elementos que no signifiquen adicionalmente tiempo (*v.g.* un 'adjetivo' o un 'sustantivo');

III - *"Rhêma"* no puede reducirse a lo que hoy entendemos por 'verbo' por cuanto la cópula 'ser' no satisface uno de los elementos de su definición: no es signo de algo dicho de otro –no *semaínei ti*– a diferencia del resto de los 'verbos' y los *onómata* (*De int.* 16b21);

IV - No obstante, el resto de los 'verbos' –con excepción de la cópula– sí satisface la definición de *rhêma*; por lo cual,

V – Evidentemente, aquello que abarca la noción de *rhêma* es diferente de lo que hoy entendemos por 'verbo' aun cuando su valor semántico le sea próximo. Habiendo ya señalado que el 'adjetivo' no puede ser *rhêma* por cuanto no significa adicionalmente tiempo –pudiendo formar parte, no obstante, del predicado– faltaría aclarar qué sucede con la cópula que no satisface la condición de tener que ser signo de algo dicho de otro.

IV. La cópula

En la lengua castellana sería ingenuo poner en duda el hecho de que 'nombres' puedan formar parte del predicado: "Juan habla a *Pedro*", "María gusta de la *música*", "Mario es un *hombre*". La única condición es la presencia de un 'verbo' que vincule de alguna manera el 'nombre' que aparece en el sujeto y el 'nombre' que aparece en el predicado. Sin embargo, en la lengua griega la situación es diferente.

Siguiendo la propuesta de *De Interpretatione* deberíamos descartar nuestros dos primeros ejemplos como casos de *onómata* presentes en el predicado. La razón es que, si pudiesen ser vertidas en griego, 'a Pedro' y 'de la música', en tanto complementos de sus respectivos 'verbos', no estarían en el caso nominativo.[20]

20 Si bien es metodológicamente improcedente la traducción a una lengua 'muer-

Pero Aristóteles descarta explícitamente la posibilidad de que las inflexiones o casos (*ptóseis*) de los *onómata* sean ellas mismas nombres por cuanto unidas a un 'verbo' no dicen verdad o falsedad: "en cuanto a de-Filón (*Phílonos*) o para-Filón (*Phíloni*) y todas las expresiones por el estilo, no son nombres (*onómata*) sino inflexiones (*ptóseis*) del nombre. Su definición (*lógos*) es la misma que la de las otras expresiones <*sc.* en caso nominativo>, salvo que, junto a *es, era* o *será* (*metà toû éstin è ên è éstai*), no dicen verdad ni falsedad –mientras que el nombre (*ónoma*) siempre <dice verdad o falsedad>; *v.g.* 'de-Filón' (*Phílonos*) existe o no existe no dice en ningún momento nada verdadero ni falso" (*De int.* 16a32-b5).

Sin embargo, el tercer ejemplo que hemos dado ("Mario es un hombre") sí denota la presencia de un 'nombre' en el predicado gracias a la presencia de la cópula "ser" dado que en griego habría que mantener el caso nominativo tanto para 'Mario' como para 'un hombre'. De este modo retomamos la discusión en torno a la cópula iniciada en la sección anterior con el fin de tratar de precisar qué es lo que entra en el ámbito del *rhêma* y qué lo que no.

Tomemos nuestro ejemplo actual y reinsertémoslo en lo dicho en la sección III. En "Mario es un hombre", 'Mario' –el sujeto– es evidentemente un *ónoma*.[21] Ahora bien, ¿cuál sería el alcance del *rhêma*? Según lo adelantado más arriba no podría ser el complejo 'un hombre' dado que, aun cuando es signo de algo dicho de otro –*i.e.* el hecho de ser hombre– no significa adicionalmente tiempo; pero tampoco podría ser la cópula 'es' ya que significa adicionalmente tiempo pero no es signo de algo dicho de otro sino simplemente signo de que *ahora* se está diciendo algo de otro (mas no dice *qué es* lo que se está diciendo). Sin embargo, hay una opción que no hemos tenido en cuenta: ¿puede 'es un hombre' en conjunto ser el *rhêma*? Afirmar esto nos aproximaría nuevamente a la posición de Whitaker para quien el 'verbo' (su traducción de *rhêma*) significa un predicado. Sin embargo, recorde-

ta', hemos elegido nuestros ejemplos a partir de los propuestos por Aristóteles en *De int.* 16a32 donde da cuenta de los casos (*ptóseis*) mediante *Phílonos* (genitivo de *Phílon*, traducible por "de-Filón") y *Phíloni* (dativo de *Phílon*, traducible por "a/para-Filón").

21 Para las características de un *ónoma*, cf. *De Int.* 2: "sonido significativo por convención sin indicar tiempo, y ninguna de cuyas partes es significativa por separado..." (*ónoma estì phonè semantikè katà synthéken áneu chrónou, hês medèn méros estì semantikòn kechorisménon*; 16a19).

mos la propuesta de Ackrill de que 'esencialmente' significa un predicado. Esto podría querer decir que el *rhêma* puede ir más allá o más acá de lo que nosotros entendemos por 'predicado'. De hecho, se ubicará más acá: según Ackrill 'es un hombre' en conjunto no podría ser el *rhêma* porque no se adecuaría a la condición de que "... ninguna de sus partes tiene significado separadamente..." (16b7). Aparentemente nos encontramos en una aporía al pretender identificar el *rhêma* allí donde la predicación se lleva a cabo mediante la cópula "ser".

Sin embargo, la aporía puede ser severamente matizada. Según Ackrill, el significado más propio del término *rhêma* es 'lo dicho' (*what is said*). Aristóteles, al igual que Platón, lo utilizaría para denotar expresiones-predicado que, en los casos más simples, son de una sola palabra. En estos casos unimembres dicha palabra es lo que en la actualidad llamamos "verbo" –motivo por el cual Ackrill justifica su traducción por "*verb*"–, pero nuestro problema reside justamente en casos complejos donde la expresión-predicado tiene más de una palabra. Ackrill se pronuncia al respecto señalando que "... sólo podemos concluir que Aristóteles no pensó cómo su consideración de los verbos, confeccionada para casos tales como 'corre', se aplicaría a casos más complejos, donde la parte predicativa o de decir (*saying part*) de la oración no consiste un una sola palabra"[22].

Ahora bien, aun cuando Aristóteles efectivamente no se haya ocupado de tales casos, pueden hacerse algunas consideraciones al respecto. Tomemos "es hombre" como ejemplo básico de una expresión-predicado compleja. Ya dijimos que ni 'es', ni 'hombre', ni ambas al mismo tiempo pueden ser *rhêma* puesto que no satisfacen alguno de los requisitos de la definición. No obstante, detengámonos nuevamente en la cópula 'es'. En *De Int.* 16b19 Aristóteles dice que "... dichos en y por sí mismos los *rhémata* son *onómata*, esto es, significan algo (*semaínei ti*)..."[23]. ¿Cómo hay que tomar esta aparente equiparación entre *ónoma* y *rhêma*? Nuestra opinión es que aquí se quiere decir que *v.g.* "corre" *dicho por sí solo* es un mero *ónoma* en tanto significa algo, *i.e.* el hecho de que <alguien> corre. No obstante, y al igual que los *onómata*, dicho aisladamente no

22 Ackrill, J.L. (1963:120) (nuestra traducción).

23 Traducimos *kaí* en la línea 20 con valor epexegético –a diferencia de Ackrill que lo toma como conjunción– ya que lo principal en la definición del *ónoma* es el ser una *phonè semantiké*.

puede ser ni verdadero ni falso. Pero en el caso de la cópula esto cambia. Ella dice menos que cualquier otro verbo: ni siquiera tiene este significado adicional "... ya que en sí misma nada es (*autò mèn gàr oudén estin*), sino que adicionalmente significa cierta composición (*sýnthesín tina*), la cual no se puede concebir sin sus componentes" (16b22). Esto es, la cópula significa adicionalmente tiempo y ninguna de sus partes es significativa por separado, pero *no* es signo de lo dicho sobre otro (sino simplemente signo de que algo está siendo dicho de otro) y *no* refiere a algo como el resto de los 'verbos' sino que significa adicionalmente cierta composición (*sýnthesis*).

Esto último debe entenderse, creemos, del siguiente modo: la cópula sólo nos da una señal de que se está produciendo una síntesis entre dos cosas, ahora bien, *de quién* se está diciendo algo y *qué* se está diciendo no podemos saberlo si la tomamos por separado ya que la composición de la que es señal no puede concebirse sin la presencia de sus componentes. Esta significación de la que la cópula 'carece' es denominada por Whitaker "significado básico" (*basic meaning*). 'Verbos' comunes tienen este significado básico –"corre" significa "correr"– sumado a la significación adicional del tiempo –el sujeto corre *ahora*–; la cópula, por su parte, tiene el significado adicional del tiempo pero carece del básico.[24] A este planteo se podría agregar que la cópula también tiene el significado adicional de que cierta síntesis o composición se está llevando a cabo. De este modo, nuevamente confirmamos que, en nuestro ejemplo ("–es hombre"), no podemos tomar a 'es' como *rhêma* dado que por sí mismo no significa nada –carece del 'significado básico'– y sólo es marca de que cierta composición se está llevando a cabo. Pero, ¿nos conduce esto a decir que en ejemplos donde el 'verbo' es la cópula "ser" no hay *rhêma*?

V. Conclusión: los respectivos aportes de nombres y cópula para la conformación de un *rhêma* compuesto.

Según hemos dicho, Ackrill concluye que Aristóteles no habría considerado casos en los que el *rhêma* no fuera de una sola palabra. Esta sería una manera posible de concluir nuestro trabajo: en ejemplos como "Mario es hombre", '–es hombre' no en-

24 Cf. Whitaker (1996:56).

traría ni en la definición de *ónoma* ni en la de *rhêma*, incluso tomando sus componentes por separado. Tal solución, sin embargo, no es la única posible ni tampoco la que aquí adoptaremos.

La clave para solucionar nuestro problema parece residir en la equivalencia que establece Aristóteles entre frases con un 'verbo' cualquiera y aquellas con "*es* + participio", *v.g.* "corre" sería equivalente a "es <tal que> corre", "es un 'corriente' ": "... en efecto, en nada difiere decir 'el hombre camina' o 'el hombre es <tal que> camina..." (*De Int.* 21b9).[25] Es evidente que en los dos ejemplos que trae Aristóteles la diferencia no está, al menos en cuanto a los términos utilizados, en la expresión-sujeto –"hombre"– sino en la expresión-predicado –"camina" en un caso y "<tal que> camina" en el otro–. Ahora bien, estas últimas "en nada difieren". Según intentamos mostrar en las secciones anteriores no hay dificultad alguna para entender a 'verbos' comunes , *v.g.* "caminar", como *rhémata*. Los problemas aparecían en el caso de la cópula donde la expresión-predicado se componía de más de una palabra al tiempo que ninguno de sus componentes, aun tomados en conjunto, satisfacía la definición de *rhêma*. Pero en este último pasaje citado de *De Interpretatione* Aristóteles nos dice que no hay diferencia entre ejemplos con 'verbos' comunes y estos predicados compuestos con una cópula más un participio[26].

Evidentemente expresiones tales como "X es hombre", "X es blanco" o "X es 'corriente' (<tal que> corre)" no impidieron a Aristóteles distinguir entre *ónoma* y *rhêma*, adscribiendo este último al conjunto "–es hombre", "–es blanco" o "–es corriente", respectivamente. Mencionemos nuevamente las tres partes de la definición de *rhêma*: (i) significa adicionalmente tiempo (es un *prossemaínon chrónon*); (ii) ninguna de sus partes es significativa por separado; (iii) es signo de algo dicho de otro. La cópula 'es' no satisface la condición (iii); 'sustantivo', 'adjetivo' y 'participio' en sí mismos no satisfacen la condición (i); el conjunto de

25 La frase merece ser citada en griego: *oudèn gàr diaphérei eipeîn ánthropon badízein è ánthropon badízonta eînai*. "El hombre es <tal que> camina" debe ser entendido como "el hombre *es* caminante <*sc.* ahora>"; éste es, en efecto, el sentido que *ánthropon badízonta eînai* tiene en griego, difícil de vertirse en castellano sin la aclaración concomitante.

26 Aclaremos, antes de continuar, que el hecho de que en este caso se trate de un 'participio' y no de un 'adjetivo' no incide demasiado en nuestro tema dado que el 'participio' del verbo "caminar" perfectamente puede –y en este pasaje debe– traducirse como un 'adjetivo': "tal que camina" o, simplemente, "caminante".

cópula más 'sustantivo', 'adjetivo' o 'participio' no satisface la condición (ii). Ahora bien, si olvidamos por un instante la segunda condición vemos que entre cópula y 'sustantivo' ('adjetivo' o 'participio') se da la significación adicional del tiempo –aportada por el 'es'– y el signo de que algo se dice de otro –aportado por el 'sustantivo', 'adjetivo' o 'participio' en tanto elemento nominal–. El problema parece residir en la condición (ii). Pero dicha condición puede, efectivamente, ser dejada de lado tal como hicimos en el caso de expresiones-predicado compuestas por más de una palabra, ya que evidentemente ha sido incluida dentro de la definición de *rhêma* con el mismo fin que en el caso del *ónoma*: haciendo referencia a *términos individuales* –no a *frases*– cuyas partes pueda parecer que tienen significado separadamente[27]. Por lo tanto, expresiones tales como "–es blanco" no estarían imposibilitadas para ser *rhêma* dado que, en sentido estricto, no caen dentro de aquello cuyas partes tienen significado por separado en el sentido que esto tiene al comienzo de los capítulos segundo y tercero del *De Interpretatione*[28].

Es así como podemos concluir que, *en el caso de expresiones-predicado con más de una palabra que poseen la cópula "ser", también debemos hablar de* rhêma: *'es' aporta la significación adicional de tiempo mientras que el 'sustantivo', 'adjetivo' o 'participio' vinculado a la expresión-sujeto mediante la cópula aporta la referencia a aquello que está siendo dicho de otra cosa (algo que la cópula, por sí misma, no puede hacer por carecer de la significatividad que el resto de los* rhémata *junto a los* onómata *poseen).*

Bibliografía

Ackrill, J. (trans.) (1963) Aristotle, *Categories and De Interpretatione*, Oxford, Clarendon. Press.

Whitaker, C. (1996) *Aristotle's* De Interpretatione*: Contradiction and Dialectic*, Oxford: Oxford University Press.

Sadun Bordoni, G. (1994) *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Laterza, Roma-Bari.

27 El ejemplo aristotélico es "*Kállippos*", nombre propio compuesto de dos partes '*kall-*' e '*-ippos*' que tal como se presentan en el nombre no significan nada por separado pero que, reponiendo los caracteres faltantes, significaría "caballo hermoso": *kalòs híppos*.

28 En el capítulo cuarto, dedicado al *lógos*, el tema de la significatividad por separado vuelve a mencionarse pero afirmativamente: el *lógos* es aquello cuyas partes son significativas por separado. Sin embargo, los *mére* del *lógos* no deben entenderse como los *mére* del *ónoma* o del *rhêma*. Y esto lo encontramos en el texto mismo: en la definición de *lógos* se aclara que deben ser significativos por separado *hos phásis*. Las *pháseis* serán partes del *lógos* mientras que las partes de la palabra –*ónoma* o *rhêma*– son más bien letras (*stoicheîa*) o sílabas (*sýllabai*) –Cf. *Poética* 20–.

Este libro se terminó de imprimir
en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires
en el mes de diciembre de 2005
en los talleres gráficos de
La Cuadrícula S.R.L.

EL MUNDO EN CUESTIÓN

EDITORIAL ALTAMIRA

Ninguna tradición cultural como la que se inicia con los antiguos griegos ha vivenciado la situación abismal del hombre, puesto ante el mundo sin una palabra confiable sancionada por una autoridad divina que le dé claro sentido a su existencia. En ese contexto, el hombre griego recurrió a la construcción de explicaciones que suplieran la falta, lo cual lo arrojó en brazos de la duplicidad del lenguaje, ese instrumento peligroso que tanto muestra al hombre lo real como lo hunde en las penumbras del error. Esta espiral de búsquedas permanentes que no ha cesado hasta nuestros días y es, por lo tanto, de una vigencia incontrovertible, vuelve más perentorio ahondar en la lógica que convierte a la palabra, al mismo tiempo, en aliado y enemigo del que no es posible escapar. Los trabajos que integran este volumen se acercan al lenguaje, ese elemento multifacético, para revelar los pormenores de esta tensión polémica e inevitable que debilita los criterios y hace de la verdad en nuestra tradición un elemento signado por la fragilidad.

Luis Ángel Castello es docente de Lengua y cultura griegas en la UBA y la UNSAM. Claudia T. Mársico es docente de Lengua y cultura griegas e Historia de la filosofía antigua en la [illegible] equipos de inve[illegible] ciones y han pu[illegible] sofía griega del

Lenguaje Como Problema Entre Los Gri
ISBN 987-9017-47-1
9789789879014
1.2.2.1